

UC-NRLF



B 3 923 698

Pale

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Received

Nov. 1890

Accessions No. *42291* Shelf No.

Platonische Studien

von

Eduard Zeller,

Doctor der Philosophie und Repetenten an dem evangelischen
Seminar zu Urach.



T ü b i n g e n,
b e i C. F. O s i a n d e r.

—
1839.

B395
Z5

42291

V o r w o r t.

Nur Weniges ist es, was der Verfasser der vorliegenden Abhandlung zu ihrer Einführung zu sagen hat. Beim Studium der griechischen Philosophie von Platon besonders angezogen fand sich derselbe hier bald in eine Reihe speciellerer Untersuchungen verwickelt, über welche dann auch Manches mit gröfserer oder geringerer Ausführlichkeit zu Papier gebracht wurde. Wie es zu geschehen pflegt, regte sich der Wunsch, die Früchte der eigenen Forschung auch einem weiteren Kreise mitzutheilen, und so wurden denn aus dem vorliegenden Material die Gegenstände, mit denen sich die gegenwärtigen drei Abhandlungen beschäftigen, ausgewählt und für den Druck bearbeitet. Dafs sich der Verfasser damit nicht eben die leichtesten Aufgaben stelle, war ihm selbst wohl bewufst; was insbesondere die dritte Abhandlung betrifft, so konnte er sich die Schwierigkeit nicht verhehlen, welche darin liegt, dafs die vielfachen Zweifel an der Aechtheit und Integrität der meisten Aristotelischen Schriften jede auf dieselben gebaute Untersuchung unsicher zu machen scheinen. Wenn dafsungeachtet von jenen Zweifeln nur sehr selten Notiz genommen wurde, so lag der Grund davon theils in der, auf eigene Forschung gegründeten Ueberzeugung von dem Aristotelischen Ursprung der bedeutendsten unter jenen Schriften, theils

IV. Resultat der bisherigen Untersuchung: letzte Entscheidung.

§. 12. Platon ist nicht der Verfasser der Schrift von den Gesetzen.	117
---	-----

§. 13. Positives über den Verfasser der Gesetze.	135
--	-----

Anhang. Ueber die Aechtheit oder Unächtheit des Menexenos und des kleinern Hippias.

A. Der Menexenos.	144
---------------------------	-----

B. Hippias der Kleinere.	150
----------------------------------	-----

II.

Ueber die Composition des Parmenides und seine Stellung in der Reihe der Platonischen Dialogen.

A. Composition, Ansichten Früherer.	159
---	-----

Der zweite Theil.	164
---------------------------	-----

Der erste Theil.	180
--------------------------	-----

B. Stellung unter den Platonischen Dialogen.	
--	--

Allgemeines Verhältniss des Parmenides zum Theätet.	183
---	-----

— — — — — Sophisten.	186
------------------------------	-----

Vergleichung einzelner Stellen in beiden Gesprächen.	190
--	-----

Verhältniss des Parmenides zu späteren Gesprächen.	193
--	-----

Der Parmenides, das letzte Glied in der Trilogie des Sophisten.	194
---	-----

III.

Die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles.

§. 1. In wie fern ist von Aristoteles eine getreue Darstellung der Platonischen Philosophie zu erwarten?	199
--	-----

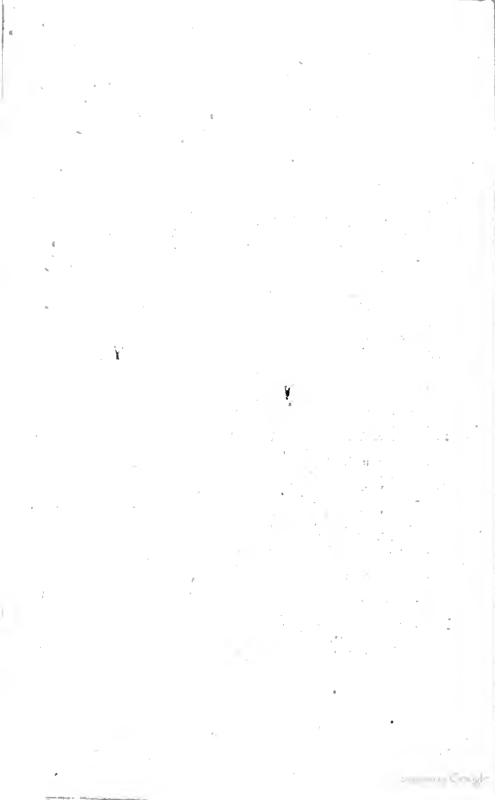
§. 2. Die Platonische Metaphysik nach der Darstellung des Aristoteles.	216
--	-----

§. 3. Die Aristotelische Darstellung von Platon's Metaphysik mit der Platonischen verglichen.	248
---	-----

§. 4. Aristoteles über Platon's Physik.	266
---	-----

§. 5. Aristoteles über Platon's Ethik.	276
--	-----

§. 6. In welchem Verhältniss steht die Aristotelische Darstellung der Platonischen Lehre zu der ursprünglichen Gestalt der letztern?	291
--	-----



I.

**Ueber den Ursprung der Schrift von
den Gesetzen.**





§. 1.

*Aeussere Zeugnisse über den Ursprung der Gesetze.
Neuere Kritik.*

Wenige Werke der alten Litteratur, mit Ausnahme solcher, die in andern Schriften ihrer Verfasser selbst angeführt werden, haben so bedeutende Zeugnisse über ihren Ursprung für sich, als die Bücher von den Gesetzen. Schon ARISTOTELES ¹⁾ erwähnt ihrer, und giebt ²⁾ eine ausführliche Kritik ihres Inhalts; nach DIOGENES LAERTIUS (V, 22.) und dem Anonymus des MENAGIUS ³⁾ hätte er auch eine eigene Schrift, τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος, in zwei oder drei Büchern geschrieben. An dieses Zeugniß des Aristoteles schlossen sich sehr viele spätere an ⁴⁾, ohne daß von irgend einer Seite Widerspruch dagegen erhoben würde; denn mit der Behauptung eines anonymen Biographen ⁵⁾, daß PROKLOS die Republik und die Gesetze für unächt gehalten habe, ist nichts anzufangen.

Nur dürftig sind dagegen die näheren Nachrichten über die Entstehung unserer Schrift. Aus der Bemerkung des ARISTOTELES, daß sie später geschrieben sey, als die Republik, und der Notiz bei PLUTARCH (de Is. et Os. c. 48.),

1) Posit. II, 6. 7. 9. 12. S. 1264, B. ff. 1266, B. 1271, B. 1274, B. ed. Bekker — vielleicht auch Eth. Nic. II, 2. S. 1104, B. Z. 11. vgl. mit Legg. I, 642, B. — D. II, 653, A. — C.

2) Polit. 2, 6.

3) In Diog. Laërt. V, 35. S. 201, B.

4) Ein Verzeichniß derselben bei DILTHEY Platoniorum librorum de legibus examen S. 61 — 64.

5) Mitgetheilt von THIERACH, Wiener Jahrb. 3. B. S. 69. Anm.

dafs Platon, als er die Gesetze verfafste, schon bejährt gewesen sey, erfahren wir nichts, was nicht aus diesen selbst abgenommen werden konnte. Wichtiger ist, was **DIOGENES** (III, 37.) berichtet: „Einige behaupten, Philippos der Opuntier habe die Gesetze von den Wachstafeln, auf welchen sie sich befanden, abgeschrieben; von ihm soll auch die *Epinomis* herrühren.“ Demselben Philippos wird von **SUIDAS** u. d. W. *Φιλόσοφος* ¹⁾ die Abfassung der *Epinomis* und die Eintheilung der Gesetze in zwölf Bücher zugeschrieben, und von ihm gesagt, er sey ein Schüler des Sokrates und Platon gewesen, habe sich mit den Himmelserscheinungen (*μετέωρα*) beschäftigt, zur Zeit Philipp's von Macedonien gelebt, und mehrere Schriften hinterlassen, von welchen ebendasselbst zwei und zwanzig, meist mathematischen und astronomischen, theilweise auch moralischen Inhalts, dem Titel nach aufgeführt sind.

Bei diesen Angaben der Alten glaubte sich Anfangs auch die neuere Kritik um so eher beruhigen zu müssen, je mehr sie bei ihrem ersten Auftreten mit Bestreitung von Schriften zu thun hatte, die, Platon's ganz unwürdig, und durch schlechte Auktoritäten gestützt, doch von Vielen nur ungerne aufgegeben wurden, und je gefährlicher es erscheinen mußte, sich mit so gewichtigen Zeugen in Widerspruch zu setzen. Doch konnte es der aufmerksamern Betrachtung nicht entgehen, dafs unsere Schrift für ein Platonisches Werk von solchem Umfange unverhältnißmäfsig wenig philosophische Ausbente gewähre, und wie dieses da und dort ausgesprochen wurde ²⁾, so zeigte es sich auch darin, dafs die Gesetze, in denen noch **TENNEMANN** zur Ausfüllung seines Fachwerks reichlichen Stoff gefunden hatte, mit Ausnahme des zehnten Buchs in den

1) Dass vor diesem der Name: *Φίλιππος ὁ Ὀπουντιος*; ausgefallen sey, bemerkt mit Recht Böckh in *Platonis Minoem* S. 73. f.

2) Vgl. Asr, *Platon's Leben und Schriften* S. 388.

neuern Darstellungen der Platonischen Philosophie auffallend zurücktreten. Dieselbe Wahrnehmung über den Gehalt dieses Werks veranlaßte SCHLEIERMACHER ¹⁾, dasselbe durch die Bezeichnung einer, „wenn gleich mit philosophischem Gehalt reichlich durchzogenen, Nebenschrift“ in die von ihm angenommene zweite Klasse Platonischer Werke, eine Art deuterokanonischer Bücher, zu verweisen. Von einer andern Seite her machte AST, noch ohne den Platonischen Ursprung der Schrift zu läugnen, an mehreren Stellen seiner *Animadversiones in Platonis Leges* ²⁾ die bedenkliche Bemerkung, daß die Sprache der Gesetze von der sonstigen Platonischen in Manchem abweiche. Schon zwei Jahre später jedoch unternahm er es, in dem bekannten, bereits angeführten Werke (S. 384—392.) die Aechtheit dieser Schrift mit Bestimmtheit zu bestreiten, indem er theils an der ihr zu Grunde liegenden Tendenz, theils an manchen Einzelheiten ihres Inhalts, theils endlich an ihrem ganzen Ton, ihrer Form und Sprache Anstoß nahm, und auch in der Reihe der Platonischen Schriften keine Stelle für sie offen sah. Wie zu erwarten stand, fand dieser kühne Angriff von Seiten des gelehrten Publikums nur selten eine günstige Aufnahme; denselben zurückzuweisen versuchten u. A. THIERSH in einer Recension der AST'schen Schrift ³⁾ und SOCHER ⁴⁾, am Ausführlichsten DILTHEY ⁵⁾. Wiewohl sich nun die Akten dieses Streits seitdem nur noch durch einzelne, nicht weiter ausgeführte Vota vermehrt haben, so kann doch die Frage selbst, um welche es sich

1) *Platons Werke* 1. Th. 1. B. S. 51.

2) Dem zweiten Bande von *Platonis Leges et Epinomis* ed. Ast. Lips. 1814.

3) *Wiener Jahrb.* 3. B. S. 59—95.; ebdas. 7. B. S. 75. ff. AST's Antikritik.

4) *Ueber Platon's Schriften* S. 443—449.

5) In der oben angeführten, von der Göttinger philosophischen Fakultät gekrönten Dissertation Gött. 1820.

handelt, keineswegs als erledigt, oder eine neue Untersuchung derselben als überflüssig betrachtet werden. Das aber, wovon eine solche auszugehen hat, wird bei der einfachen Natur der äußern Zeugnisse immer die innere Kritik seyn, und erst wenn diese ihr Geschäft vollendet hat, wird sich bestimmen lassen, inwiefern jene Zeugnisse anzunehmen sind, oder nicht. Hiebei ist auf drei Hauptpunkte Rücksicht zu nehmen, nämlich erstlich den Inhalt unserer Schrift, zweitens ihre Form, und drittens ihr Verhältniß, als eines Ganzen, zu andern Platonischen Werken. Der Untersuchung über den Inhalt aber wird es nicht unzumuthlich seyn eine gedrängte Uebersicht desselben voranzuschicken.

I.

Die Schrift von den Gesetzen ihrem Inhalte nach betrachtet.

§. 2.

Inhaltsübersicht.

Die Einleitung unserer Schrift (I, 624, A. — 632, E.) beginnt mit einer Frage über den Ursprung der kretischen und spartanischen Gesetze, woran sich die weitere nach dem Zwecke der Syssitien, der Gymnasien und der Bewaffnung anschließt. Hierauf wird geantwortet: dieser Zweck sey der Krieg, und eben darin zeige sich die Weisheit der genannten Gesetze, daß sie durchaus auf den Krieg berechnet seyen. Diefes giebt Verlassung zu einer Erörterung darüber, daß der letzte Zweck der Gesetzgebung nicht im Kriege, sondern im Frieden, nicht in der Tapferkeit, sondern in der Tugend überhaupt zu suchen sey, welche Erörterung mit der Erklärung schließt: Gute Gesetze machen die, welche sich ihrer bedienen, glücklich, denn sie

verschaffen ihnen alle Güter. Die Güter aber sind zweierlei, göttliche und menschliche; mit den göttlichen hat man auch die menschlichen, ohne jene, auch diese nicht. Die menschlichen Güter sind: Gesundheit, Schönheit, Kraft, Reichthum; unter den göttlichen ist das Erste die Einsicht, das Zweite die Besonnenheit, das Dritte die Gerechtigkeit, das Vierte die Tapferkeit. Das Göttliche hat der Gesetzgeber voranzustellen, und mit Rücksicht darauf alle seine Verordnungen zu geben, über die Erzeugung der Kinder, die Bildung der Bürger, die Vermögensverhältnisse und Verträge, über Recht und Unrecht, Belohnungen und Strafen, über Bestattung und Ehre der Gestorbenen, über diejenigen endlich, welche alle diese Gesetze in ihre Hut zu nehmen haben, theils durch Einsicht, theils durch richtige Vorstellung gebildet. — Nach dieser Vorschrift sollen nun auch im Folgenden zuerst die verschiedenen Tugenden mit Anwendung auf den Staat, und hierauf die Gesetze in ihrer Beziehung auf die Tugend dargestellt werden. (S. 632, E.) Demgemäß zerfällt das weitere Werk in zwei ungleiche Theile, deren erster, (B. I–III.) welcher auch als weitere Einleitung des Ganzen betrachtet werden kann, allgemeinere Bemerkungen über Zweck und Wesen des Staats enthält, der zweite die nähern Bestimmungen über Verfassung und Gesetze ¹⁾.

Der erste Theil selbst hat zwei Abschnitte. Der erste derselben (B. I. II.) beschäftigt sich damit, auszuführen, daß bei der Einrichtung eines Staats nicht allein auf die Bildung tapferer, sondern noch weit mehr auf die besonnener Bürger gesehen werden sollte. In der sparta-

1) Diese Abtheilung scheint nicht nur dem Inhalte, sondern auch den Angaben unserer Schrift selbst mehr zu entsprechen, als die von BÖCKH (in Min. S. 69.) angenommene, nach welcher der erste Theil bis V, 734, E. gehen soll, und nur überhaupt als allgemeiner Theil bezeichnet wird.

nischen und kretischen Verfassung, wird gesagt, ist für die Tapferkeit gesorgt durch Syssitien und Gymnasien, durch die Beschäftigung mit der Jagd und durch Abhärtung gegen allerlei Schmerzen und Beschwerden; dagegen fehlt es ihr an Einrichtungen, wodurch auch eine Abhärtung gegen die Reize der Lust bewirkt würde, so allgemein auch anerkannt wird, daß es schmähhlicher sey, von der Lust, als vom Schmerze besiegt zu werden; ja die Gymnasien und Syssitien sind in dieser Beziehung sogar gefährlich, indem sie zu politischen Partheiungen, und zu Verkehrung der natürlichen Ordnung durch Päderastie Veranlassung geben. Die Mittel, welche der Gesetzgeber anzuwenden hat, um den Bürgern in Beziehung auf die Lust die rechte Bildung zu geben, sind die Trinkgelage und die Musik, letztere aus Tanz und Gesang bestehend. Hinsichtlich der Trinkgelage genügt es nicht, sie zu verbieten, vielmehr fragt es sich, ob nicht Trinkgelage und Trunkenheit, auf die rechte Weise angewendet, ihren Nutzen haben. Recht beschaffen wären diejenigen Trinkgelage, bei welchen ein älterer und nüchterner Mann den Vorsitz führte. Der Nutzen derselben besteht aber (S. 641, A. — 650, B.) darin, daß die Trunkenheit durch Steigerung aller Begierden und das Zurücktreten des Bewußtseyns die beste Prüfung und Uebung in der Besonnenheit (Herrschaft des Schamgefühls über die Lust) darbietet. — Tanz und Gesang (B. II.) sind Mittel zur sittlichen Bildung als harmonische mit Lust verbundene Bewegungen. Wenn aber die Bildung eine wahre seyn soll, so muß Tanz und Gesang nicht auf das bloße Vergnügen, sondern auf die Tugend hinzielen, und sie zum Inhalt haben; es müssen daher nur solche Lieder erlaubt seyn, welche den Gedanken ausdrücken, daß der Gerechte allein und immer glücklich sey. Dieses Thema sollen alle Bürger besingen und sich zu diesem Behufe in drei Chöre theilen, den der Kinder, den der Jüngeren, und den der Alten. Die letzteren müssen in der Musik auch rationell

gebildet seyn; zum Gesange dürfen sie sich mit Wein anfeuern, aber bei ihren Trinkgelagen soll Ordnung herrschen, welswegen Gesetze über das Weintrinken zu geben sind. —

Hiemit schließt das zweite Buch. Der zweite Abschnitt des ersten Theils, welcher das dritte Buch umfaßt, geht aus von der Frage: *πολιτείας ἀρχὴν τίνα ποτὲ φῶμεν γεγενῆσθαι*; und führt die verschiedenen politischen Zustände der Menschen aus, wie sie nach der Fluth zuerst patriarchalisch einfach und gerecht ohne Gesetze gelebt haben, sodann durch das Zusammenleben mehrerer Familien zur Einführung von Gesetzen und Erbauung von Städten veranlaßt worden seyen. Von da wird, durch Erwähnung der Erbauung und Zerstörung Troja's, auf die griechische Staatengeschichte übergegangen, und die Gründung der drei dorischen Staaten zur Sprache gebracht. Von diesen nun, wird gesagt, arteten zwei aus, und verkannten ihre Bestimmung, in enger Verbindung eine Schutzmauer gegen die Barbaren und unüberwindliche Führer der Hellenen zu seyn; nur Sparta hat diesem Beruf theilweise Genüge geleistet. Der Grund davon liegt in einer einseitig kriegerischen Richtung und schlechter Vertheilung der Staatsgewalt, vor welcher letzteren Sparta durch seine gemischte Verfassung bewahrt wurde. Die schlechten Folgen jener Einseitigkeiten haben sich im Perserkriege gezeigt, von dem Hellas sonst verschont geblieben wäre. Aus diesem Allem kann man nun abnehmen, daß die Besonnenheit der letzte Zweck eines Staats seyn muß. Diese besteht aber hinsichtlich der Verfassung in der richtigen Mischung von Monarchie und Demokratie. Jene hat bei den Persern, diese in Athen ihr Maafs überschritten, während sich Sparta und Kreta mehr in der rechten Mitte hielten; an dem Beispiele des athenischen und persischen Staats hat es sich aber auch gezeigt (vgl. S. 695, E. — 697, E. und 701, D. E.) wie nothwendig es ist, daß in einem Staate die Gewalt

nach Verhältniß der Tugend vertheilt, und daß das am Meisten geehrt werde, dem die meiste Ehre gebührt, zuerst die Güter der Seele, mit Besonnenheit verbunden, sodann die des Leibes, zuletzt der Reichthum; daß ein Gesetzgeber vor Allem darauf sehen muß, den Staat frei, einträchtig und weise zu machen.

Den Uebergang zum zweiten Theile, zu der eigentlichen Darstellung der besten Verfassung, bildet die Bemerkung eines der Sprechenden, daß er nebst neun Andern mit Einrichtung einer neu zu gründenden Kolonie beauftragt sey. Es wird nun auf seinen Wunsch die ganze Verfassung, welche dem neuen Staat zu geben wäre, von Anfang an ausgeführt. Diese Ausführung kann in folgende sieben Abschnitte eingetheilt werden: der erste Abschnitt, IV, 704, A. — 712, A., entwickelt die Verhältnisse, unter welchen der neue Staat gegründet werden soll, nebst Bemerkungen über die Voraussetzungen, welche dem Gesetzgeber zugestanden werden müssen; der zweite, IV, 712, A. — V, 734, E., beschäftigt sich mit den Grundsätzen, nach welchen bei der Gesetzgebung zu verfahren ist (*τὸ προοίμιον τῶν νόμων*). Die Verfassung darf nicht eine einzelne der gewöhnlich aufgeführten seyn, wie auch jetzt schon in jedem wahren Staate (in Kreta und Sparta) die verschiedenen Formen gemischt sind; der eigentliche Herrscher muß der Gott seyn. Gerechtigkeit ist der letzte Zweck des Staates; das Mittel zur Erreichung dieses Ziels besteht darin, daß Jedem die ihm gebührende Ehre ertheilt werde, den Göttern und den Eltern in der rechten Ordnung. Hiefür wird es gut seyn, jedem Gesetze eine begründende Einleitung, ein *προοίμιον*, voranzuschicken (was am Beispiel der Ehegesetze erläutert wird), damit die Bürger nicht allein durch Gewalt, sondern auch durch Ueberzeugung zum Guten angeleitet werden. Als allgemeine Einleitung zu allen Gesetzen werden sodann (S. 726, A. — 734, C.) über die geistige und körperliche Sorge für

sich selbst, den Reichthum, Verwandtschaft und Freundschaft, das Benehmen gegen Einheimische und Fremde, ferner hinsichtlich der Wahrhaftigkeit, Sanftmuth, Bescheidenheit, des Ernstes und der Ansicht von dem, was den Menschen glücklich macht, Vorschriften gegeben. — Mit dem dritten Abschnitt (V, 734, E. bis zu Ende) beginnt die eigentliche Gesetzgebung, indem zuerst die Gesetze über Vertheilung des Eigenthums, Anzahl, Klassen und Beschäftigung der Bürger ausgeführt werden. Die Zahl der Bürger wird auf 5040 festgesetzt; in Betreff des Eigenthums, wird gesagt, wäre es freilich das Beste, wenn Alles gemeinsam wäre; weil aber dieses nur in einem idealischen Staate möglich wäre, so soll hier nicht davon die Rede seyn, sondern das Eigenthum vertheilt werden, so daß jeder Bürger einen gleichen Antheil an den Ländereien erhält. Diese Theile können nicht weiter zerschlagen werden, sondern sollen sich immer gleich forterben, und auch die Zahl der Bürger soll immer gleich erhalten werden. Hinsichtlich ihres übrigen Vermögens werden die Bürger in vier Klassen getheilt, wobei aber ein Maafs festgesetzt wird, welches der Besitz nicht überschreiten darf, wie auch durch das Verbot des auswärtigen Handels und des Besizes von Gold und Silber einer allzugroßen Vermögensungleichheit gesteuert ist. — Hierauf schließt der Abschnitt mit Bemerkungen über die Lage der Stadt, die Art der Ländervertheilung, die Unterabtheilungen der Bürgerschaft, die Ordnung in Münzen, Maäßen und Gewichten. — Der vierte Abschnitt, VI, 751, A. — 768, E., handelt von den Aemtern und ihrer Besetzung, wobei die Beschreibung der Wahlformen oft in's alleräusserlichsten Detail eingeht. Im Allgemeinen ist der Grundsatz aufgestellt (S. 756, A.): die Wahlform muß ebenso, wie die ganze Verfassung, zwischen der monarchischen und demokratischen Weise die Mitte halten, was nach S. 759, B. dadurch geschieht, daß bei der Besetzung aller Aemter Einiges durch

Wahl, Anderes durch's Loos entschieden wird. — Der fünfte Abschnitt, VI, 769, A. — VIII, 850, C. hat die Ehe, die Bildung und Lebensart der Bürger zum Gegenstand. Von dem erstgenannten Punkte wird, nach vorläufigen Bemerkungen über die Perfektibilität der Gesetzgebung und die Unmöglichkeit, Alles ganz genau zum Voraus zu bestimmen, S. 771, A. — 785, B. geredet. Für die Heirath ist ein bestimmtes Lebensalter, für längere Ehelosigkeit eine Strafe festgesetzt. Damit verbunden sind Verordnungen gegen den Luxus bei Hochzeitmahlen, über die Einrichtung des häuslichen Lebens, die Bauart der Häuser, die Syssitien der Weiber, und eine die Kinderzeugung überwachende weibliche Behörde. — Von der Erziehung handelt das ganze siebente Buch. Sie soll auf gewisse Weise schon vor der Geburt anfangen, und ihr von den frühesten Jahren an viele Aufmerksamkeit gewidmet werden; vom sechsten Jahre an sollen die Geschlechter getrennt und die Kinder in der Gymnastik (deren Theile die *πάλη* und *ὄρχησις*) und Musik unterrichtet werden. Die letztere betreffend, so ist Alles, was gesungen werden darf, von Staatswegen zu bestimmen und der Gesang mit Opfern zu heiligen und in Verbindung zu setzen; alle Gedichte sind, ehe sie verbreitet werden, einer Censur unterworfen; eine bloß unterhaltende Poësie ist verbannt; männliche und weibliche Musik sind zu trennen. Dieser ganzen Erziehung ist auch das weibliche Geschlecht unterworfen. — Der letzte Zweck dieser Erziehung ist Bildung zu jeder Tugend: hierauf muß die ganze Lebensordnung der Bürger, und namentlich auch die Gewöhnung an frühes Aufstehen abzielen. — Die Kinder sollen unter beständiger Aufsicht stehen. Vom zehnten Jahr an soll ein dreijähriger Unterricht in den *γράμματα*, dann ein gleichfalls dreijähriger im Saitenspiel ertheilt werden. Nachdem hierauf wiederholt vom Unterricht in der Gymnastik, sodann ausführlicher, als früher, vom Tanz, weiter auch über die Ausschließung der

dramatischen Poësie verhandelt ist, wird endlich noch von der Nothwendigkeit eines Unterrichts in den mathematischen Wissenschaften, welche als das Wissen von den göttlichen Körpern mit der Religion in Verbindung gesetzt werden, und zum Schlusse dieses Buchs noch von der Jagd geredet. — Die weitem Vorschriften über die Lebensweise der Bürger betreffen zuerst, S. 828, A. — 835, B., Opfer, kriegerische Uebungen und Wettkämpfe; sodann wird (S. 835, B. — 842, A.) die Frage beantwortet, auf welche Art bei einer gemeinsamen Erziehung, wie die geschilderte, Unsittlichkeit zu vermeiden sey. Nicht nur die Päderastie, sondern auch die aufsererbliche Verbindung beider Geschlechter wird für naturwidrig erklärt, und die Ansicht ausgesprochen, daß sich Unzucht durch die frühe Einflößung einer heiligen Scheu vor derselben vermeiden lasse; wo nicht, so solle wenigstens die Päderastie ganz unterdrückt, andere Unzucht aber möglichst beschränkt und im Geheimen gehalten werden. — Hierauf folgen noch, S. 842, B. — 850, C. Gesetze über den Ackerbau, die nichts Eigenthümliches enthalten, über die Handwerke, deren Ausübung nur Fremden erlaubt seyn soll, und den Handel, welcher, namentlich sofern er von Einheimischen betrieben wird, vielfach beschränkt und unter Staatsaufsicht gestellt ist. — Der sechste Abschnitt, IX, 853, A. — XII, 960, A., enthält den Rechtscodex des neuen Staates, wobei die einzelnen Gesetze im Allgemeinen in einer gewissen Sachordnung, im Einzelnen aber oft ohne nähern Zusammenhang an einander gereiht sind. In der Regel ist, dem obigen Grundsatz gemäß, jedem Gesetz eine Einleitung vorangeschickt. — Das neunte Buch handelt von schwereren Verbrechen, vom Tempelraub, (S. 854, A. — 856, A.) Hochverrath, (856, B. — E.) Diebstahl, (857, A. B.) Mord, (865, A. — 874, C.) Verwundungen (876, E. — 879, B.) und Gewaltthätigkeiten (— 882, B.). Zwischen diese oft sehr detaillirten Bestimmungen ist S. 874, D. — 876, E. ein Ex-

kurs über die Nothwendigkeit geschriebener Gesetze, und S. 857, A. — 864, E. eine allgemeinere, mit dem übrigen Inhalte des Buchs in keinem klaren Zusammenhang stehende Untersuchung eingeschaltet, in welcher gezeigt wird, daß alle Ungerechtigkeit unfreiwillig sey, und nicht zwischen freiwilligem und unfreiwilligem Unrecht, sondern zwischen Unrecht und Beschädigung unterschieden werden sollte. — Das zehnte Buch giebt zuerst ganz kurz eine allgemeine Bestimmung über den Raub, und geht sodann auf die Gesetze, welche die Beschimpfung (ὕβρις) betreffen, über. Von den Arten dieses Verbrechens wird aber sogleich die Beschimpfung des Heiligen hervorgehoben, und hieran, S. 885, B., eine Untersuchung angeknüpft, welche, bis S. 907, D. reichend, fast den ganzen übrigen Raum des zehnten Buchs einnimmt, und gegen die theoretische Ansicht, aus welcher die Beschimpfung des Heiligen hervorgeht, gerichtet ist. In dieser Hinsicht wird eine dreifache falsche Meinung widerlegt, die nämlich, daß es gar keine Götter gebe, daß sie sich nicht um die Menschen bekümmern, und daß sie durch Opfer leicht zu versöhnen seyen.

A) Das Daseyn der Götter wird auf folgende Art bewiesen: der Atheismus hat den Materialismus zur Voraussetzung; dieser aber ist unhaltbar, weil die Körperwelt als das von Anderem Bewegte ein sich selbst Bewegendes, die Seele, voraussetzt. Es muß also der Welt eine Seele zugeschrieben werden. Diese nun ist eine gedoppelte, eine gute und eine böse. Diejenige aber, welche die Welt beherrscht, kann nur die gute seyn, da die Bewegung der Welt gut und geordnet ist. Da somit die Seele oder die Seelen, welche Alles bewegen, gut und vernünftig sind, müssen wir dieselben Götter nennen, und anerkennen, daß Alles von Göttern erfüllt sey. (S. 891, B. — 899, D.).

B) Daß die Götter für die menschlichen Dinge sorgen, im Kleinen, wie im Großen, folgt aus ihrer Vollkommenheit; ihre Fürsorge besteht in der Gerechtigkeit, vermöge wel-

cher sie Jedem, namentlich auch dem Menschen nach dem Tode, die ihm gebührende Stelle im Weltganzen anweisen. (S. 899, D. — 905, D.). C) Ebenso aus ihrem Begriffe folgt auch das Dritte, daß sie nicht durch Gaben zu versöhnen sind. (S. 905, D. — 907, D.) — An diese Untersuchung schloß sich sodann (907, D. — 910, D.) Gesetze gegen die genannten drei Irrthümer, mögen nun dieselben bei der Theorie stehen bleiben, oder sich auch praktisch nachtheilig erweisen, wobei in Beziehung auf den dritten Irrthum insbesondere auch alle Privatreimonien untersagt sind. — Nach dieser längeren Unterbrechung wird im elften Buche die Gesetzgebung im Einzelnen ~~wird~~ aufgenommen, und zuerst von den Eigenthumsgesetzen gehandelt, worunter namentlich Bestimmungen über gefundenes Gut, (S. 913, A. — 914, E.) Sklaven und Freigelassene, (bis S. 915, C. — über die Rechtsform in solchen Fällen, — 915, E.), Kauf und Verkauf, (— 918, A.) den Kleinhandel, (— 920, D.) die Bezahlung der Handwerker, (wozu auch Ehre und Tadel der Krieger gehören — 922, A.) und die Erbschaften (922, A. — 928, D.) begriffen sind. Weiter wird geredet von Streitigkeiten zwischen Eltern, Kindern und Eheleuten, sowie über Kinder von Sklaven, (— 930, E.) von der Ehrerbietung gegen die Eltern, (— 932, E.) von Bestrafung der Giftmischerei und Zauberei, (— 933, E.) des Diebstahls und der Gewaltthätigkeit, (— 934, C.) von Bewachung der Wahnsinnigen, (934, C. D.) von Verbalinjurien, (— 936, A.) vom Bettel, (936, B. C.) von Schaden, der durch Sklaven oder Thiere angerichtet wird, (936, C. — E.) von Zeugen und Rechtsanwälten, (— 938, C.) von Bestrafung untreuer Gesandten, (XII, 941, A.) Bestrafung des Diebstahls, (bis S. 942, A.) über die Verpflichtung zum Kriegsdienst und das Benehmen während desselben, (— 945, B.) von Einrichtung der Behörde, welcher die obrigkeitlichen Personen ihre Rechenschaft abzulegen haben, (— 948, B.) vom Eide, dessen Anwendung beschränkt

werden soll, (— 949, C.) über das Exekutionsverfahren bei Geldstrafen, (949, C. D.) über Reisen und Aufnahme von Fremden, (— 953, E.) wobei aller Ansteckung durch ausländische Sitte aufs Strengste vorgebaut wird, über Bürgschaften, (953, E. f.) über Haussuchungen, (954, A. B.) über Verjährung des Besitzes, (Ebd. C. — E. über gewaltsame Abhaltung vom Gericht, (— 955, B.) über Diebshehlerei, Verträge mit Staatsfeinden, Geldannahme für öffentliche Dienste, Vermögensangabe (955, B. — E.); was für Weihgeschenke gegeben werden dürfen (— 956, B.); über Gerichte erster, zweiter und dritter Instanz, das Benehmen der Richter und die Strafen, (— 958, D.) und endlich über die Leichenfeierlichkeiten (— 960, B.). — Nachdem durch alle diese Verordnungen Verfassung und Recht des Staats genau bestimmt sind, erhält das Werk in dem siebenten Abschnitt (XII, 960, B. — 969, D.) seinen Schlussstein durch Bestimmungen über die Zusammensetzung einer Versammlung, in welcher die Intelligenz des Staats niedergelegt werden soll, indem sie, aus den gebildetsten Bürgern bestehend, über den höchsten Staatszweck, die vier Tugenden, sowie über alle andern wichtigen Gegenstände die richtige Einsicht hat, in täglichen Zusammenkünften alles darauf Bezügliche zum Gegenstand ihrer Besprechungen macht, und die öffentliche Meinung leitet. —

§. 3.

Ueber den Zweck der Schrift.

Als Zweck der Schrift von den Gesetzen wird I, 625, A. nur im Allgemeinen angegeben, vom Staat und den Gesetzen zu reden. Die nähere Bestimmung erhält dieser Ausdruck durch das, was V, 739, A. ff. gesagt ist. Es ist das Richtigste, heisst es hier, die beste Verfassung, die zweite und dritte darzustellen, und sodann dem, welcher hierin zu handeln hat, zur Wahl vorzulegen. „Der erste

Staat nun, die erste Verfassung und die besten Gesetze wären da, wo das längst Gesagte am ganzen Gemeinwesen möglichst in Erfüllung gieng. Man sagt ja, daß Freunden in Wahrheit Alles gemein sey. Wenn nun dieses irgendwo jetzt der Fall ist, oder je der Fall seyn wird, daß Weiber, Kinder und Vermögen gemeinschaftlich sind, und durchaus das sogenannte Eigenthum gänzlich aus dem Leben verschwunden ist, ferner auch nach Möglichkeit dafür gesorgt ist, daß das von Natur dem Einzelnen Eigene gewissermaßen ein Gemeingut sey, daß Augen, Ohren und Hände darauf gerichtet seyen, im Dienste des Gemeinwesens zu sehen, zu hören und zu wirken, eben nach Kräften Alle Eines loben und tadeln, über demselben sich freuend und betrübend, und was es sonst noch für Gesetze geben mag, welche dem Gemeinwesen möglichste Einheit verleihen, da würde, überwiegende Trefflichkeit anbelangend, keiner, der andere Bestimmungen geben wollte, richtigere und bessere zu geben vermögen. Ein solcher Staat ist es, wenn irgendwo Götter oder Göttersöhne ihrer mehrere einen bewohnen, in welchem sie ein seliges Leben führen. Daher darf man das Urbild des Staates an keinem andern betrachten, sondern sich an diesen haltend muß man nach Kräften den ihm möglichst entsprechenden suchen. Der aber, welchen wir jetzt zu schildern unternommen haben, wenn er entsteht, würde der Unsterblichkeit zunächst seyn. Dieser also ist der zweite; den dritten aber mögen wir, so Gott will, später ausführen.“ — Daß diese Erklärung nicht bloß auf die Bestimmungen über Eigenthum und Hauswesen, aus deren Veranlassung sie gegeben ist, sondern auf den ganzen Staat zu beziehen sey, ist offenbar, da ja jene Bestimmungen nicht so für sich stehen, daß sie von der übrigen Verfassung abgesondert werden könnten, und auch in der angeführten Stelle, wie in der ähnlichen V, 746, B. f., vom Urbild des Staats ganz allgemein die Rede ist. Der Verfasser hatte also überhaupt die Absicht, in unse-

rer Schrift den Staat zu schildern, welcher dem idealen zunächst steht, und zwar aus dem Grunde, weil jenes Ideal unter Menschen nicht erreichbar sey. (Vgl. auch S. 740, A. ἐπειδὴ τὸ τοιοῦτον μῆλλον ἢ κατὰ τὴν νῦν γένεσιν τε καὶ τροφήν καὶ παιδείαν εἶρηται.) Dabei wird die Darstellung des idealen Staats selbst, indem sie hier nur ganz kurz angedeutet ist, als bereits anderswo vorhanden vorausgesetzt. Dafs nun unter dieser bereits gegebenen Darstellung des Idealstaats die Platonische Republik zu verstehen sey, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Somit bestimmt sich der Zweck unserer Schrift näher dahin: dem in der Republik geschilderten praktisch unausführbaren Ideal des vollkommenen Staats die Schilderung des nächst vollkommenen und zugleich praktisch möglichen an die Seite zu setzen; und die ausdrückliche Erklärung des Verfassers selbst überhebt uns der Mühe, diese Tendenz des Werks — was übrigens nicht schwer wäre, auch von Andern ¹⁾ schon geschehen ist — aus seinem Inhalte noch besonders nachzuweisen. Mit dem Gesagten stimmt übrigens auch schon ARISTOTELES überein, wenn er ²⁾ über die Gesetze sagt: ὀλίγα περὶ τῆς πολιτείας εἶρηκε, καὶ ταύτην βαυλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν πρὸς τὴν ἑτέραν πολιτείαν. Wenn er dort aber, wie es scheint, als Zweck unserer Schrift auch das betrachtet, die in der Republik fehlende Gesetzgebung im Einzelnen hinzuzufügen, so kann dieß nicht als ganz richtig angesehen werden, der Verfasser der Gesetze wäre sich denn dessen, was er wollte, gar nicht deutlich bewußt gewesen; dafs er mit seinen Bestimmungen mehr in's Einzelne gieng, hängt mit der gröfseren Rücksichtnahme auf das Praktische zusammen; die Gesetze, welche in der Republik fehlen, konnte er nicht hinzufügen wollen, da sein Staat ein ganz anderer ist, als jener. —

1) DILTHEY S. 11.

2) Posit. II, 6. S. 1265, A.

Dafs nun aber Platon eine Schrift in dem angegebenen Sinne ausgearbeitet haben soll, hat manches Befremdende. Schon an sich will es scheinen, aufser der besten Verfassung noch eine andere darzustellen, welche sich doch in demselben Maafse, als sie der Wirklichkeit näher kam, von der Idee entfernen mußte, hätte er keine Veranlassung haben können. Denn sofern etwas nicht durch die Idee bestimmt ist, ist es ihm das Unwahre und kann nicht Gegenstand des Denkens seyn; an der Politik darf der Philosoph nur im vollkommenen Staate Antheil nehmen. (Rep. VI, 496, C. — E. 501, A. IX, 592, B.) Und Schwierigkeit wird keineswegs gehoben, wenn man sich¹⁾ im Allgemeinen darauf beruft, dafs doch solche verschiedene Darstellungen des Staats möglich seyen, und auch ARISTOTELES (Polit. IV, 1.) dieselben verlange; dafs sie auch PLATON nach seinen Grundsätzen möglich waren, ist damit noch nicht bewiesen. — Sodann aber ist es auch auffallend, dafs dem Gesetzgeber diese verschiedenen Verfassungen zur Auswahl vorgelegt werden, und es seiner Willkühr überlassen wird, statt der relativ besten die schlechtere zu wählen. Doch mit dieser Wahl ist es wohl unserem Verfasser nicht Ernst; da der Idealstaat zum Voraus als unausführbar bezeichnet ist, kann er ihn nicht mehr zur Wahl anbieten wollen.

Was nun aber diese Voraussetzung selbst betrifft, auf der unser ganzes Werk beruht, dafs nämlich die Platonische Republik ein unausführbares Ideal sey, so ist sie zwar sehr verbreitet, aber, wenn wir wenigstens den Aeusserungen der Republik selbst trauen dürfen, im Sinne Platon's keineswegs begründet. Im fünften Buche der genannten Schrift, S. 471, C. ff., wird die Frage über die Ausführbarkeit des daselbst geschilderten Staates ausdrücklich erörtert. Dabei wird nun allerdings gesagt, dafs bei der Untersuchung über das Wesen der Gerechtigkeit, von welcher

1) Wie DILTHEY S. 10 f. vgl. BÜCKH in Plat. Min. S. 65—68.

die über den Staat ausgegangen war, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, einen solchen Staat in der Wirklichkeit darzustellen, zunächst gleichgültig sey, indem sie jene Untersuchung nur παραδείγματος ἕνεκεν unternommen haben, um eine Richtschnur für ihr eigenes Verhalten zu gewinnen; wozu im Folgenden noch die Erklärung hinzukommt, daß überhaupt nichts ganz so ausgeführt werden könne, wie es beschrieben wird, sondern: *Ὅτις ἔχει προᾶξιν λέξεως ἥτιον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι* ¹⁾. Daß aber darunter nicht eine absolute Unausführbarkeit zu verstehen, und überhaupt die ganze Weigerung des Sokrates, über die Möglichkeit seines Staats zu reden, nur als eine geschickte Wendung aufzufassen ist, mit welcher theils die Ruhe der Untersuchung vertheidigt, theils das Auffallende der weiteren Erörterung vorbereitet werden soll, dieß liegt schon in der unmittelbar darauf folgenden berühmten Erklärung, „daß die Menschheit nicht eher Ruhe von ihren Leiden haben werde, als bis die Herrschermacht mit der philosophischen Bildung zusammenfalle,“ weil nämlich erst dann ein Staat, wie der geschilderte, realisirt werden könnte, ferner in der Versicherung IV, 422, E., daß ein anderer Staat, als der in der Republik dargestellte, diesen Namen gar nicht verdiene, noch unbestreitbarer aber in der ganzen Ausführung des fünften, sechsten und siebenten Buchs, welche gar keinen andern Zweck hat, als die Mittel zur Verwirklichung jenes idealen Staats anzugeben, und sich über diesen Zweck recht absichtlich und wiederholt ausspricht. (Vgl. Rep. 452, E. 456, C. 466, D. 471, C. ff. VI, 499, C. D. 502, A. — C. VII, 540, D. f.). Ueberhaupt aber ist zu sagen, daß die Ansicht von der praktischen Unausführbarkeit eines Ideals, sobald darunter wirklich, wie beim

1) Rep. IX, 592. worauf man sich auch berufen hat, gehört nicht hicher, denn dort ist nur davon die Rede, daß der ideale Staat noch nicht realisirt sey.

platonischen Staat, eine durch die Idee bestimmte Darstellung verstanden wird, in einer Philosophie keine Stelle finden konnte, welche auſſer der Idee gar nichts Reales anerkennt. Und auf die oben angeführte Stelle aus Rep. V. wenigſtens kann man ſich hiegegen nicht berufen; denn der Grund, welcher dort angegeben iſt, daß die Wirklichkeit der Wahrheit nie ſo nahe komme, als die Rede, würde völlig ebenſogut auch gegen die in den Geſetzen gegebene, und überhaupt gegen jede philoſophiſche Darſtellung des Staats gelten. — Man könnte nun dieſen Widerſpruch unſerer Schrift gegen Platon's ſonſtige Anſicht, mit Berufung auf Legg. V, 739, E., durch die Annahme zu löſen ſuchen, daß der Staat der Republik von dem Verfaſſer zwar nicht als abſolut unausführbar, aber doch als unausführbar in ſeiner Zeit angeſehen werde, und deſſwegen in den Geſetzen ein anderer dargeſtellt werden ſolle, der eher ſchon in der damaligen Zeit zu realiſiren wäre. Dieſe Löſung würde ſich aber bei näherer Betrachtung ſogleich als illuſoriſch erweiſen. Denn einerſeits iſt in den Geſetzen von einer Unausführbarkeit des Idealſtaates für die Menſchen überhaupt die Rede, wenn ¹⁾ geſagt wird, ein ſolcher würde etwa unter Göttern oder Göttersöhnen ſtatt haben; andererſeits iſt in der Republik auch keine Spur davon anzutreffen, daß Platon die Realisirung ſeines Staats in der Gegenwart für unmöglich gehalten habe; vielmehr ſteht er ganz auf dem Boden der Gegenwart, ſein Staat iſt durchaus helleniſch; die einzige Bedingung, welche er für die Realisirung ſeines Ideals vorausſetzt, (Rep. V, 472. f. und am Ende des 7. Buchs) iſt von der Art, daß ſie immer gleich leicht oder ſchwer in Erfüllung gehen konnte, und überdies faſt dieſelbe, welche auch in den Geſetzen (IV, 709, E. ff.) gefordert wird. — Somit bleibt die Schwierig-

1) A. a. O. und IX, 853, B., womit die auf Rep. IV, 425, B. — E. bezügliche Stelle IX, 875, A. — D. zu vergleichen.

rigkeit, welche darin liegt, daß die Darstellung des Staats, die in der Republik mit gutem Vertrauen als die einzig wahre gegeben ist, hier als unausführbar durch eine praktischere ersetzt werden soll.

Diese Schwierigkeit wird jedoch noch vermehrt, wenn wir bemerken, wie der Verfasser der Gesetze seiner Sache nicht einmal gewiß ist, und an der Ausführbarkeit dessen, was er hier als das praktisch Mögliche giebt, selbst wieder zweifelt. Es werde wohl nie geschehen, läßt er sich V, 745, E. ff. einwenden, daß alle Bedingungen, die er für seinen Staat verlange, sich jemals zusammenfinden werden; worauf dann der Gesetzgeber antwortet: „Ihr dürft glauben, meine Freunde, daß auch mir bei unserer Rede das Wahre an der eben gemachten Einwendung nicht entgangen ist; aber bei Allem, was ausgeführt werden soll, halte ich es für das Richtigste, daß der, welcher das Muster zeigt, nach dem sich das begonnene Werk zu richten hat, hinter dem Schönsten und Wahrsten nicht zurückbleibe, wer aber etwas davon auszuführen nicht im Stand ist, dieses selbst zwar vermeide und unterlasse, dagegen das jener Vorschrift am Nächsten Verwandte in's Werk zu setzen bestrebt sey; den Gesetzgeber aber lasse er seinen Plan zu Ende führen, und erst wenn dieses geschehen ist, überlege er mit demselben gemeinschaftlich, was von dem Gesagten zuträglich, und welcher Theil der Gesetzgebung für ihn unausführbar sey; denn das mit sich selbst Zusammenstimmende muß überall hervorbringen, wer auch nur im Geringsten etwas, das der Rede werth sey, leisten will.“ Also auch die Darstellung des Staats in den Gesetzen soll ein *παράδειγμα* seyn; auch sie soll ohne Rücksicht auf Ausführbarkeit in den gegebenen Verhältnissen hinter dem Schönsten und Wahrsten nicht zurückbleiben, und auch von ihr wird zugegeben, daß die zu ihrer völligen Realisirung nothwendigen Bedingungen in der Wirklichkeit wohl schwerlich jemals zusammentreffen dürften. Wenn daher

die gewöhnliche Meinung ist, Platon habe die Republik mit dem Bewußtseyn geschrieben, daß sie ein unausführbares Ideal sey, in den Gesetzen dagegen zeigen wollen, wie viel von diesem Ideale sich ausführen lasse, so stellt sich die Sache vielmehr umgekehrt so, daß zwar Platon, als er die Republik schrieb, an der Ausführbarkeit seines Ideals nicht zweifelte, der Verfasser der Gesetze dagegen in die des seinigen kein richtiges Vertrauen setzt, und ihm vor der Republik nur darum den Vorzug giebt, weil ihm jene mit ihren Forderungen das, was der menschlichen Natur überhaupt möglich ist, zu übersteigen scheint, während er von den seinigen glaubt, sie würden von Menschen erfüllt werden können, wenn, freilich ein unwahrscheinlicher Fall, die empirischen Bedingungen zu ihrer Realisirung zusammenträfen. Wie groß aber bei diesem Stand der Sache die Verschiedenheit ist, welche zwischen dem philosophischen Standpunkt der Republik und dem der Gesetze obwaltet, bedarf keiner weitem Ausführung.

§. 4.

Ueber die Methode der Schrift.

Das Nächste, was an unserer Schrift zu betrachten ist, ist die Art und Weise der Gedankenentwicklung, vermöge welcher sie ihren Zweck ausführt und ihren bestimmten Inhalt gewinnt. Zuvor aber muß Platon's Methode im Allgemeinen kurz charakterisirt werden. Dieselbe steht, wie die Platonische Philosophie überhaupt, in der Mitte zwischen der unvollkommenen Sokratischen und der ausgebildeten Aristotelischen. Das Eigenthümliche der Sokratischen Methode nun besteht in der Sokratischen Mäntik, oder, wie es ARISTOTELES ausdrückt, den *λόγοι ἐπαικτικοί*, d. h. in der Entwicklung allgemeiner Begriffe aus der gemeinen Vorstellung, in der subjektiven Erhebung des empirischen Bewußtseyns zum Denken; das Eigenthümliche der Aristotelischen in der logischen Ausbreitung des

Begriffs über das ganze Gebiet der Erscheinung. In Vergleichung mit diesen liegt nun das Charakteristische der Platonischen Methode darin, daß sie diese beiden Elemente, das pädeutische und das systematische als zwei an einander haftende Seiten an sich hat, von denen bald die eine bald die andere hervorgekehrt wird, bei deren keiner aber es um sie selbst für sich, sondern immer um ein drittes, zwischen und über beiden Liegendes zu thun ist. Dieses dritte ist bei Platon die Anschauung der Ideen an sich, in ihrer von den Gegensätzen der Wirklichkeit unberührten Reinheit, und eben in dieser abstrakten Fassung der Idee als einer über- und aufserweltlichen ist es begründet, daß sie nicht tiefer in die Erscheinungswelt eingehen kann, sondern, obwohl derselben zu ihrer konkreten Erfüllung immer bedürftend, doch ebenso sich immer wieder aus ihr in sich selbst zurückzieht. Eine Abweichung von der Platonischen Methode wird sich daher auf zweierlei Weise bemerklich machen können: durch eine detaillirtere systematische Ausführung oder durch eine mehr bloß empirische Auffassung des Gegenstands; dadurch, daß die Idee mehr, als dies bei Platon der Fall ist, in's Einzelne der Erscheinungswelt herabsteigt, oder dadurch, daß sie noch gar nicht zu ihrem Rechte gelangt; in beiden Fällen also dadurch, daß jenes Ineinanderspielen der Idee und Erscheinung fehlt, und dem empirisch Gegebenen, sey es nun im Dienste oder zum Nachtheil des Begrifflichen, ein größeres Feld eingeräumt wird.

Halten wir nun unsere Schrift an diesen Maafstab, so wird sich wirklich, sowohl im ersten, als im zweiten Theile derselben, eine Abweichung von der sonstigen Platonischen Methode finden.

Als der Zweck des ersten Theils wird III, 702, A. angegeben: κατεῖν, πῶς ποί' ἂν πόλις ἄριστα οἰκοῖη καὶ ἰδίᾳ πῶς ἂν τις βέλτιστα τὸν αὐτοῦ βίον διάγῃ. Dies sollte nach I, 632, E. in der Art geschehen, daß die verschiede-

nen Tugenden der Reihe nach durchgegangen worden wären; und demgemäfs haben auch BÖCKH (in Min. S. 69.) und DILTHEY (S. 16.) die Angabe, es werde zuerst in der ersten Hälfte des ersten Buchs von der Tapferkeit, sodann bis zum Ende des zweiten von der Besonnenheit, und im dritten von der Weisheit gehandelt; was DILTHEY auch für seinen apologetischen Zweck zu benützen sucht, indem er behauptet, die in der Republik gegebene Darstellung der Gerechtigkeit werde hier durch die der drei übrigen Kardinaltugenden ergänzt. Wie es sich nun mit der letztern Behauptung verhalte, sieht Jeder, welcher die Republik gelesen hat; aber auch BÖCKH's Angabe wird durch unsere Schrift selbst nicht bestätigt. Denn im dritten Buche ist nicht von der Weisheit, sondern ebenfalls von der Besonnenheit, und zwar hauptsächlich in der Beziehung, wie sie sich in der rechten Vertheilung der politischen Gewalt zeigt, die Rede, (vergl. S. 684, A. 688, A. — D. vgl. m. 689, A. — C. 690, E. 693, C. 696, B. 697, C. 701, E.) und im ersten Buch wird die Tapferkeit nur insoweit berührt, als nöthig war, um zu zeigen, dafs auf dieselbe weit weniger, als auf die Besonnenheit gesehen werden dürfe. Wenn daher die Ausführung der drei ersten Bücher im Allgemeinen die Absicht hat, der folgenden Untersuchung über den Staat ihre ethische Begründung zu geben, so bestimmt sich doch dieser Zweck in der Ausführung selbst näher dahin, die Besonnenheit theils überhaupt, theils namentlich in Vergleichung mit der Tapferkeit als die wahre Grundlage des Staatslebens nachzuweisen. Aber auch diese Bestimmung wird durch die Ausführung selbst wieder zweifelhaft. Nachdem nämlich schon I, 628, D. leicht zugestanden war, dafs die Gesetze nicht den Krieg, sondern den Frieden zu ihrem letzten Zwecke machen müssen, und dasselbe, ohne Förderung für den Gedanken, an den Versen des Tyrtäus und Theognis weiter ausgeführt ist, wird S. 630, E. ff. vorläufig noch unbewiesen die Behauptung

! aufgestellt, daß Tugend überhaupt, nach allen ihren Beziehungen, Zweck der Gesetzgebung seyn müsse; diese Behauptung wird aber auch im Folgenden nicht bewiesen, sondern in dem ganzen weitem Verlaufe des ersten Buchs ist nur davon die Rede, daß der spartanischen Verfassung eine Einrichtung fehle, wodurch die Bürger zur Besonnenheit erzogen würden, und daß durch rechte Einrichtung der Trinkgelage diesem Mangel abgeholfen werden könnte; und ebenso beschäftigt sich das zweite Buch ganz mit Erörterungen über das Richtige in der Musik, und nur ganz kurz und beiläufig wird (S. 661, D. — 663, D.) der Satz ausgeführt, daß der Gerechte allein glücklich sey. So daß es unmöglich scheint, die Empfehlung der Besonnenheit, oder irgend einen andern allgemeinen Gedanken als das Thema dieser Ausführung festzuhalten, denn ein solcher müßte doch entweder in einer fortlaufenden Entwicklung näher begründet und ausgeführt, oder es müßten in einer scheinbar mehr auseinanderfallenden, aber innerlich zusammenhängenden Darstellung von verschiedenen Punkten aus die einzelnen Momente desselben erörtert seyn. Keines von beiden aber findet sich hier, und diese Darstellung leistet kaum etwas Anderes, als eben das zunächst Liegende, die Einrichtung der Trinkgelage und der musikalischen Erziehung zu besprechen. Dann hätten wir aber hier eben jene empirische Betrachtungsweise, welche es unterläßt, die einzelne Erscheinung mit der Idee in Verbindung zu setzen, und welche oben als ein Merkmal des Unplatonischen bezeichnet wurde. — Weniger trifft dieser Tadel das dritte Buch; dieses hat wirklich zum Zwecke, durch Betrachtung der Geschichte nachzuweisen, daß das Einhalten der richtigen Mitte zwischen Despotie und Gesetzlosigkeit Hauptbedingung für das Bestehen eines Staates sey. Aber auch diese Erörterung müßte, um mit der sonstigen Platonischen Weise übereinstimmend gefunden zu werden, weit mehr durch die bestimmte Beziehung auf eben jenen

Gedanken gegliedert, und weniger durch ungehörige Episoden und rein empirische Data gehemmt seyn ¹⁾. So, wie sie jetzt ist, ist sie nicht eine philosophische Entwicklung, sondern nur eine durch Reflexionen unterbrochene historische Darstellung. — Sodann ist aber auch das Verhältniß des dritten Buchs zu den zwei ersten auffallend; es ist unter diesen beiden Abschnitten nur ein sehr loser innerer Zusammenhang, nichts, was in dem einen auf den andern hinwies; auch ihre Stellung ist ganz willkürlich; wenn der Inhalt des dritten Buchs voranstünde, und der des ersten und zweiten nachfolgte, würde die Anordnung um nichts schlechter seyn, als sie jetzt ist — ein Verhältniß der einzelnen Theile, wie es sich in keinem andern Platonischen Werke vorfindet, und dem im Phädrus aufgestellten Grundsatz einer organischen Gliederung schnurstracks zuwiderläuft.

Mehr innerer Zusammenhang der einzelnen Theile findet sich im Ganzen im zweiten Haupttheil. Wenn auch hier einzelne Parthieen vorkommen, welche mit dem Vorhergehenden und Folgenden in keiner rechten inneren Verbindung stehen, (wie VII, 806, D. — 808, C. IX, 857, A. — 864, E.) und insbesondere in den vielen Specialgesetzen des elften und zwölften Buchs sich schwerlich eine bestimmte Ordnung nachweisen läßt, so ist doch die Anordnung der Hauptmassen eine natürliche von den Grundlagen des Staats zu den Bestimmungen über das Einzelne fortschreitende Sachordnung, und namentlich dafs das, was

1) Einige Beispiele mögen diese Behauptung belegen. Gleich am Anfange ist die ganze Urgeschichte bis zur dorischen Wanderung für den Grundgedanken entbehrlich. Was S. 688, E. ff. als Grundübel der dorischen Staaten angegeben wird, ist in der historischen Darstellung nicht als solches nachgewiesen. Dasselbe gilt von dem S. 689, E. — 690, E. Bemerkten. Einzelnes wird auch noch weiter unten zur Sprache kommen.

den eigentlichen Kern der Verfassung ausmacht, die nächtliche Versammlung, als Spitze des Ganzen an das Ende gestellt ist, kann nicht anders, als ein glücklicher Gedanke genannt werden. Dagegen tritt hier eine andere, auch sonst schon ¹⁾ als unplatonisch bezeichnete Eigenthümlichkeit unseres Werks um so auffallender hervor, die ängstliche Sorgfalt nämlich, mit welcher sich der grössere Theil desselben auf specielle, zum Theil ganz äußerliche und kleinliche Bestimmungen einläßt, wiewohl allerdings (vgl. VIII, 843, E. 846, C.) nicht gerade Alles bis in's Einzelne ausgeführt werden soll. Was hieran unplatonisch erscheint, ist nicht sowohl das Vorkommen solcher Einheiten an sich betrachtet, als das Verhältniß derselben zum Ganzen. Platon, wie unter Anderem der Timäus beweist, verschmäht es gar nicht, auf empirische Data bis in's Einzelne einzugehen; aber er thut dieß nicht um ihrer selbst willen, sondern nur insoweit ihm diese Berücksichtigung des Empirischen für die Darstellung der Idee förderlich zu seyn scheint. Daß er aber für die begriffliche Gestaltung des Staats von Gesetzen über das Einzelne diesen Nutzen nicht erwarte, sagt er selbst, wenn er im Politikus (S. 294 — 297.) erklärt, der wahre Herrscher werde sich wohl hüten, durch feststehende Gesetze sich die Hände zu binden, und in der Republik (IV, 425, B. — 427, A.) es nicht der Mühe werth achtet, über das Benehmen der Jüngern gegen Aeltere, über Handel und Verkehr, Beschimpfungen und Beleidigungen, über Anstellung der Klagen und Einsetzung der Richter u. dgl. Gesetze zu geben, weil diese an sich ohne Werth seyen, im schlechten Staate nutzlos, im guten überflüssig. Und diese Erklärung wird nicht entkräftet, wenn unsere Schrift selbst ²⁾ darauf hinweist, daß sie nur für den idealen Staat gelte, der Staat in den Ver-

1) Vgl. Ast Platon's Leben und Schriften S. 384 — 387.

2) IX, 874, E. — 875, D. vgl. DILTHEY S. 24 — 27.

hältnissen der Wirklichkeit aber solcher einzelnen Bestimmungen nicht entbehren könne; denn theils hat Platon, wenn er (Polit. 297, D. 300, A. B.) zugiebt, in Ermangelung des wahren Herrschers sey die Herrschaft bestimmter Gesetze das Beste, dabei nicht den gleichfalls idealen, hinter der Wahrheit um nichts zurückbleibenden Staat, den unsere Schrift darstellen will, sondern nur die gewöhnlichen Staaten seiner Zeit im Auge, theils ist der Grund, welchen unsere Schrift für ihre Behauptung aufstellt, doch nur der schon oben als unplatonisch nachgewiesene, daß jener vollkommene Staat die menschlichen Kräfte übersteige. — Doch es sey, Platon habe seine Ansicht dahin modificirt, daß er es bei unserer Schrift für passend hielt, in die früher bei Seite gesetzten Einzelheiten einzugehen, so sind wir doch zu der Erwartung berechtigt, daß er dieses auf die seiner würdige Art gethan hätte. Diese würden wir dann erkennen, wenn jene Einzelheiten dazu dienen, den Begriff des Staats weiter auszuführen, und durch Nachweisung der Art, wie sich dieser Begriff zu verwirklichen habe, aposteriorisch zu begründen. Dann müßten etwa die Grundzüge des idealen Staats vorangeschickt, oder aus der Republik vorausgesetzt, und es müßte nun von denselben gezeigt werden, wie und aus welchem Grunde sie in der Wirklichkeit bestimmte Modifikationen annehmen, was eine in ihrer Composition der des Timäus analoge Darstellung gegeben hätte. Dieses geschieht aber in unserer Schrift nicht; nicht der Begriff des Staats ist es, aus welchem die einzelnen Bestimmungen hervorgehen, sondern ganz wie in einer positiven Gesetzgebung werden dieselben einzeln aneinandergereiht, und eben so vereinzelt und empirisch begründet. Charakteristisch ist dieser Mangel durch die Manier bezeichnet, jeder Verordnung eine begründende Einleitung voranzuschicken. In einer wahrhaft wissenschaftlichen Entwicklung kann so etwas nicht vorkommen, denn da ist jede Bestimmung im Verlaufe des

Ganzen begründet, und es kommt auch bei Platon sonst nicht vor; die Weise der äußerlichen Reflexion ist es, für alles Einzelne Gründe zusammenzutragen, weil das Ganze keinen Grund hat.

Findet sich so weder in dem ersten noch in dem zweiten Haupttheil unserer Schrift die Behandlung des Gegenstands, welche wir sonst an Platon gewohnt sind, so trifft dieses Urtheil nicht minder auch das Verhältniß beider Theile zu einander. Im ersten Theile werden die allgemeinen Grundsätze der Gesetzgebung erörtert, im zweiten wird die Anwendung davon gemacht. Soll dieses nun auf Platonische Art geschehen, so muß in dem, was der erste Theil allgemein aufstellt, das Besondere des zweiten Theils bereits vorgebildet seyn, und sich auf einfache dialektische Weise aus dem Allgemeinen durch Ausbreitung seiner Momente entwickeln. Statt dessen ist im ersten Theile nur der ganz formale Grundsatz aufgestellt, daß der Staat besonnen seyn, d. h. daß sowohl im sittlichen Verhalten seiner Bürger, als in seiner Verfassung immer das rechte Maas gehalten werden müsse. Welches aber dieses Maas oder die Norm für dasselbe sey, ist nicht gesagt, und bleibt für jeden einzelnen Fall einer besondern Reflexion überlassen; jener Grundsatz ist nur eine abstrakte Form, welche an dem Inhalt, als einem sonst woher gegebenen, herumgetragen und ihm aufgedrückt wird. Und hierin liegt auch der letzte Grund davon, daß in unserer Schrift kein dialektisches Verhältniß der einzelnen Theile, sondern nur eine äußere Ordnung möglich war, welche die Hauptmassen nach dem Gesetz der Zweckmäßigkeit aneinanderfügt, wo aber die Betrachtung zu weit in's Einzelne herabsteigt, allmählig erlischt. Wie wenig aber ein solches Verfahren bei unserem Philosophen üblich ist, zeigt am Besten eine Vergleichung mit dem ächt Platonischen der Republik. Dort ist es die Frage nach der Beschaffenheit des Staates, der eine Darstellung der Gerechtigkeit ist, aus welcher sich

alle einzelnen Bestimmungen entwickeln; die Idee der Gerechtigkeit, das innerste Wesen des Staats selbst, ist das Princip, welches auf eine großartige Weise alle Theile jener Composition zu einer wahrhaft klassischen Harmonie zusammenschließt; und diese Idee, wiewohl sie Anfangs nur unbestimmt, in der Art einer empirischen Vorstellung auftritt, erweist sich doch nachher als ausgestattet mit einem Inhalte, den sie aus der spekulativen Philosophie mitbringt, und an ihrem Gegenstande mit objektiver Nothwendigkeit durchführt; hier dagegen fehlt diese innere Nothwendigkeit, und äußere Gründe treten ungenügend an ihre Stelle.

Mit dieser Darstellung erledigt sich von selbst, was DILTHEY (S. 48 — 50.) beibringt, um unsere Schrift gegen den Vorwurf der Unordnung und des Mangels an Dialektik zu vertheidigen: daß Platon die Philosophie noch nicht nach einzelnen Disciplinen behandelt habe, daß unsere Schrift vom Verfasser unvollendet gelassen sey, daß bei Gesetzen für die Menschen, wie sie sind, nicht dialektische Distinktionen, sondern Ermahnungen und Befehle etwas ausrichten, daß ja doch in manchen Stücken, namentlich in den drei ersten und im zehnten Buch, eine Dialektik zu finden sey, der selbst Kleinias nicht überall zu folgen vermöge, (I, 644, D.) daß endlich auch im Symposion, wiewohl es zu den vorzugsweise dialektischen Gesprächen gehöre, außer der Rede der Diotima keine Dialektik vorkomme. So richtig auch Manches hievon ist, so kann doch dies Alles für unsere Frage wenig beweisen; denn nicht der Mangel an dialogischer Begriffsentwicklung, sondern der tiefer gehende an einer wissenschaftlichen Methode überhaupt ist es, was an unserer Schrift als unplatonisch auffällt. Diese Dialektik aber, welche sich in der ganzen Construction eines wissenschaftlichen Werks zeigt, wird wohl im Symposion keiner vermissen, der die kunstvolle Anlage dieser Schrift irgend begriffen hat.

§. 5.

Der Inhalt der Schrift von den Gesetzen im Einzelnen.

Das Produkt der Methode in ihrer Anwendung auf den Zweck der Schrift ist deren bestimmter Inhalt, mit welchem wir uns sofort zu beschäftigen haben. Abweichungen von der Platonischen Sinnesweise finden sich in dieser Beziehung, noch ehe wir den eigenthümlichen Inhalt unseres Werks, das Ethische und Politische in's Auge fassen, schon in manchen einzelnen, minder wesentlichen Bemerkungen. Wenn z. B. im ersten Buche die Trunkenheit als geistiges Heilmittel empfohlen, und im zweiten (S. 665, E. ff.) den Greisen geboten wird, sich durch Wein zum Gesange zu begeistern, so fragt es sich, ob Platon eine solche Versenkung in die Materie gutgeheissen, und wenn er es that, ob er ihr eine solche Wichtigkeit für die Erziehung beigelegt hätte. — Dagegen ist in einem andern Punkte, hinsichtlich der Päderastie, unsere Schrift rigoristischer, als es Platon sonst ist; denn im Phädrus (S. 256, B. C.) wird diese auch in ihrer Ausschweifung nur lax getadelt, und in der Republik V, 46S, C. etwas derselben auf halbem Wege Entgegenkommendes ausdrücklich eingeführt, und wenn sie auch (Phaedr. 251, A.) bei Gelegenheit als naturwidrig bezeichnet wird, so ist doch der Grund für ihre Verwerfung (Rep. III, 403, B. C.) hauptsächlich nur, daß es umgebildet sey, in ein geistiges Verhältniß sinnliche Lust einzumischen; hier dagegen wird sie (I, 636, B. ff. VIII, 836, C. 841, D.) mit der größten Entschiedenheit als eine Verkehrung der natürlichen Ordnung bestritten, während sich zugleich von der idealen Ansicht der Liebe, welche Platon auch gegen ihre Verirrungen milder gemacht hatte, keine Spur findet, vielmehr statt derselben (VIII, 837, A. — E.) mit ausdrücklicher Verwerfung der gemischten Liebe, zu welcher auch die im Phädrus, im Gastmahl und in der Republik geschilderte ge-

hören würde, nur der prosaischen tugendhaften Freundschaft Zutritt im Staate gelassen wird. — Das häufige Lob der spartanischen Verfassung (vgl. III, 696, A. IV, 712, E. u. A.) scheint zu dem Rep. VIII, 547, D. ff. mit deutlicher Beziehung auf Sparta über die Fehler der Timokratie Gesagten um so weniger zu passen, je offenkundiger sich jene Gebrechen damals schon gezeigt hatten, und könnte bereits an den unächten Dorismus erinnern, welcher sich in manchen unterschobenen Dialogen findet ¹⁾. — Seltsam ist die Bestimmung (IX, 873, E.) daß über leblose Dinge, durch die Jemand umkommt, förmlich Gericht gehalten werden solle, wenn sich auch Aehnliches in den Drakonischen Gesetzen findet. — Widersprüche in unserer Schrift selbst endlich sind es, wenn die Trunkenheit im ersten Buche unter die Mittel zur Erziehung gezählt wird, die (S. 643, B.) von Jugend auf anzuwenden sind, im zweiten dagegen (S. 666, A. B.) den Knaben jeder Genuß des Weins, den Jünglingen die Trunkenheit untersagt wird; wenn nach III, 682, E. die Dorier aus den von Hause vertriebenen Belagerern Troja's entstanden, nach S. 685, E. eben diese Eroberer Troja's von den Doriern überwunden worden seyn sollen; wenn IX, 855, C. der Grundsatz aufgestellt wird, daß die Verbannung außer Lands nicht als Strafe angewandt werden dürfe ²⁾, und in demselben Buche S. 877, C. eben diese Strafe für den Gattenmörder festgesetzt ist.

Weit wichtiger jedoch, als diese Einzelheiten, ist für die gegenwärtige Untersuchung der ethische und poli-

1) Vgl. Asr Plat. L. und Schr. S. 495.

2) Asr erklärt diese Stelle: *impunitus vero nemo omnino unquam esto, qui aliquid commisit, nec is qui ex urbis finibus exterminatus est*; aber *ἄτιμος* heisst nicht impunitus, und *φυγάς εἰς τὴν ὑπεροχάν* kann nicht blos von einer Verbannung aus der Stadt verstanden werden, zudem dass jene Erklärung den Zusammenhang ganz übersieht, in welchem eine allgemeine Bestimmung der Strafarten gegeben wird.

tische Inhalt unsers Werks. — Platon's Ethik ist in der Lehre von den vier Kardinaltugenden zusammengefasst. Dieselben werden auch hier (I, 631, C.) übereinstimmend mit Platon's sonstigen Erklärungen angegeben, und ihre Betrachtung soll (S. 632, E.) die Grundlage der Lehre vom Staat ausmachen. In der Ausführung selbst jedoch, wie schon oben bemerkt wurde, treten die drei übrigen zurück, und nur von der Besonnenheit wird ausführlicher gehandelt. Dies weist darauf hin, dass unser Verfasser diese Tugend zur Tugend überhaupt in ein anderes Verhältniss setzt, als die übrigen, und sie als die Zusammenfassung aller andern Tugenden betrachtet. Ausdrücklich gesagt ist dieses, wenn die Besonnenheit IV, 716, C. D. der Gottähnlichkeit geradezu gleichgestellt, und III, 696, B. — E. (vergl. IV, 710, A.) als der Zusatz beschrieben wird, ohne den keine andere Tugend etwas werth sey. Hiemit ist aber Platon's sonstigen Erklärungen bereits widersprochen. Denn könnte man es sich vielleicht auch gefallen lassen, an der Stelle, welche in der Republik die Gerechtigkeit einnimmt, die dieser sehr verwandte, wiewohl doch auch als bloß Subjektives von ihr als dem Objektiven verschiedene Besonnenheit zu finden, so muss doch das um so mehr auffallen, dass die andern Tugenden in einem Verhältniss zu ihr gedacht werden, bei welchem sie auch für sich, ohne die Besonnenheit, bestehen könnten, diese aber hinzukommen muss, um ihnen den wahren Werth zu ertheilen. Diese Trennung der einzelnen Tugenden gehört nach Platon ganz der Sphäre des unphilosophischen Bewusstseyns an, und ist von ihm von vorne herein auf's Entschiedenste bekämpft worden ¹⁾; in seiner Philosophie kann dieselbe nicht stattfinden, wie sich so gleich zeigen würde, wenn Jemand den Versuch machte, in der Darstellung der Republik eine der vier Tugenden

1) Vgl. Protag. S. 329, C. — 335, C. 349, B. — 362.

von den andern loszutrennen. Am Deutlichsten tritt die Abweichung unserer Schrift von Platon's sonstiger Lehre in dieser Beziehung durch den Gegensatz hervor, welcher hier zwischen der Besonnenheit und Tapferkeit statuirt ist ¹⁾, indem die Tapferkeit (I, 630, E. 631, A.) der schlechteste und kleinste Theil der Tugend genannt; und XII, 963, E. von ihr gesagt wird, daß sie ohne Einsicht von Natur entstehe, daher auch Kindern und Thieren zukomme — eine Behauptung, welche nicht nur Platon's bestimmtesten Erklärungen ²⁾, sondern ³⁾ selbst der Lehre des Sokrates widerstreitet. — Aber auch die Besonnenheit selbst ist hier anders, als in der vollendetsten Darstellung der Platonischen Ethik in den Büchern vom Staate bestimmt. Nach dieser Darstellung besteht sie in dem harmonischen Verhältniß der Theile der Seele, in der Unterordnung der niedern unter die höhern; in den Gesetzen wird dieses innerlichen Verhältnisses nie Erwähnung gethan, und nirgends, wo von der Besonnenheit die Rede ist, erfahren wir etwas Weiteres über ihr Wesen, als daß sie Mäßigung in Lust und Schmerz sey (vgl. V, 733, E. u. A.). Nun findet sich zwar auch diese Darstellung bei Platon, wo er (wie im letzten Abschnitt des Politikus, im zweiten und dritten Buch der Republik) von der Besonnenheit in ihrer unvollendeten Gestalt redet, in welcher sie theils natürliche Anlage, theils Sache der Erziehung und Gewohnheit ist; aber dort ist diese unvollkommenere Darstellung im Fortschritt zu jener vollendetern begriffen, während unsere Schrift dieselbe schon hinter sich hat, und der Ver-

1) II, 661, E. f. III, 696, B. und in der ganzen Ausführung der drei ersten Bücher.

2) Protag. S. 349, E. — 350, C. 360, C. D. Meno, 88, B. Rep. IV, 430, B.

3) Vergl. Arist. Eth. Nicom. III, 11. 1116, B. Eth. Eud. III, 1. 1229, A. 1230, A. ed. Bekker.

fasser, wenn er wirklich jene tiefere Auffassung als die richtige anerkannte, dieß durch irgend eine Hinweisung darauf andeuten mußte. — Die Sache näher betrachtet jedoch zeigt es sich, daß diese tiefere Auffassung in unserer Schrift gar keine Stelle finden konnte; denn ihr fehlt die ganze psychologische Begründung der Ethik durch die Lehre von den drei Theilen der Seele, welche wir in der Republik als eine der anziehendsten und spekulativsten Parthieen bewundern; und wenn man vielleicht III, 689, A. — C. IX, 863, B. f. eine Hindeutung darauf finden könnte, so ist dieselbe doch in beiden Stellen sosehr in der Weise der Popularphilosophie gehalten, daß sie sich ebensogut auch als eine Verflachung jener Platonischen Lehre betrachten läßt, während dagegen der Abschnitt über die Selbstüberwindung I, 626, D. — 628, D., wenn wir Rep. IV, 440, A. damit vergleichen, ganz wie eine Polemik gegen die in der letztern Stelle ausgesprochene Ansicht von einem Kampfe im Innern des Menschen aussieht. Wie dem aber auch seyn mag, so bleibt jedenfalls das gänzliche Ignoriren der genannten Lehre in unserer Schrift eine höchst auffallende Erscheinung, die um so bedenklicher wird, je entschiedener wir uns sowohl aus der Republik als aus dem Timäus überzeugen können, daß dieselbe nicht nur die Basis der Platonischen Ethik, sondern auch das eigentliche Band ausmacht, durch welches Platon's theoretische Philosophie mit der praktischen verknüpft ist.

Dieselbe Differenz begegnet uns aber auch, wenn wir von dem ethischen auf den politischen Inhalt unserer Schrift hinsehen. Was für die Ethik die Trichotomie in der Lehre von der Seele, ist für die Politik der Unterschied der drei Stände im Platonischen Staate. So wenig nun, als von jener, finden wir auch von dieser eine Spur in der Darstellung der Gesetze; denn die Landbauer sind hier Sklaven und die Handwerker Ansländer, diejenigen aber, welche mit den Regierenden in der Republik verglichen

werden könnten, die Mitglieder der nächtlichen Versammlung, haben weder die philosophische Bildung, welche sie von den Uebrigen unterscheidet, noch auch die Macht in den Händen. Dadurch wird aber der Begriff des Staates in beiden Schriften ein ganz verschiedener; in der Republik ist er ein sich gegliederter Organismus, hinsichtlich dessen auch die Staatskunst nichts Anderes zu thun hat, als seine an sich vorhandenen Unterschiede zur Anerkennung zu bringen, in den Gesetzen ein durch Institutionen und Verordnungen zusammengehaltenes Aggregat von Individuen. Nur eine natürliche Folge dieses verschiedenen Grundbegriffs ist es, daß der Staat der Republik von allen fremdartigen Bestandtheilen durchgreifend gereinigt wird, (vgl. Rep. VII, 540, E. f.) und sich selbst genügend alle zu seinem Bestehen nothwendigen Elemente in sich vereinigt, der in den Gesetzen Fremdartiges weder gründlich ausgeschieden hat (vgl. V, 735, D. ff.) noch auch seiner entbehren kann, vielmehr hinsichtlich der geringeren, aber zum Leben doch auch nothwendigen Einrichtungen ganz auf den Dienst von Fremden angewiesen ist, ebendadurch aber eine schiefe und prekäre Stellung einnimmt; daß der Staat, nicht nur wie er sich in der Republik darstellt, sondern auch wie im Politikus (S. 293 — 302.) sein Begriff gegeben ist, ein rein durch die Idee bestimmtes Ganzes, daher seine Verfassungsform, ob sie nun Herrschaft eines Einzelnen oder Mehrerer sey, der durchgeführteste Absolutismus ist, während der Verfasser der Gesetze den seinigen mühselig und mit üblem Gewissen (vgl. VI, 757, E.) aus der Monarchie und Demokratie zusammensetzt, (vgl. III, 693, D. f. 701, E. VI, 756, E.) oder vielmehr der Demokratie und der Tyrannis, zwei Staatsformen, die Platon unter den entarteten die schlechtesten sind ¹⁾, hin-

1) Diess tadelt auch Aristoteles Polit. II, 6. S. 1266, A. ἐν δὲ τοῖς νόμοις κληροῦται τούτους, ὡς δέον συγκεῖσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐκ

sichtlich deren aber die Darstellung unserer Schrift von der sonstigen Platonischen Ansicht sosehr abweicht, daß der Unterschied zwischen dem wahren Königthum und der Tyrannei gänzlich verschwindet ¹⁾; daß endlich in der Be-

δημοκρατίας καὶ τυραννίδος, ἃς ἡ τοπαράπαν οὐκ ἂν τις θεῖα πολιτείας ἢ χερίστας πασῶν. Wenn DILTHEY S. 28. behauptet, auch in der Rep. sey die Aristokratie gewählt „utpote interposita inter monarchiam et democratiam“ so ist er den Beweis dafür schuldig geblieben.

- 1) Zwar wird die Tyrannis VIII, 852, C. ebenso, wie die Demokratie und Oligarchie eine *στασιωτική* genannt, aber aus einem Grunde, den Platon, wenn wir den Politikus S. 293. ff. hören, gerade am Allerwenigsten billigen musste, weil sie die Unterthanen gegen ihren Willen mit Gewalt beherrsche; und andererseits ist im vierten Buche unserer Schrift, S. 709, E. — 711, A. von einem Tyrannen die Rede, dem alle möglichen guten Eigenschaften zugeschrieben werden. Hier scheint unter Tyrannei dasselbe verstanden zu werden, was im Politikus als *βίαιος ἀρχή* bezeichnet ist; aber diese will Platon, wie er ebendasselbst S. 291, E. ff. auf's Ausdrücklichste erklärt, nicht Tyrannis genannt wissen. Noch mehr muss es jedem, welcher die Platonische Ausdrucksweise kennt, auffallen, dass ebendemselben guten Herrscher IV, 710, A. der Gess. eine *τυραννοῦμένη ψυχὴ* beigelegt wird; denn das *τυραννοῦμενος* (mit *Ast* z. d. St.) medial und ganz gleichbedeutend mit *τυραννικός* zu nehmen, möchte wohl durch den Sprachgebrauch nicht minder, als durch die dentliche Beziehung dieses Ausdrucks auf Rep. IX, 572, D. ff. verboten seyn. — Mehr scharfsinnig als wahr, weil in unserem Schriftsteller selbst durch nichts begründet, ist es, wenn DILTHEY S. 30. dem Widerspruch unserer Schrift mit der Republik durch die Annahme zu entgehen sucht, wie in der Rep. die Ausartung des wahren Königthums bis zur Tyrannis herab, so werde hier die Rückkehr der letztern zur wahren Monarchie dargestellt; keins von beiden aber, wenn er ebendasselbst fortfährt: „Eandem praeterea de hac re sententiam, licet a se ipso improbatam Platōni tribuit Aristoteles pol. V, 10. ed. Schneid.“ (c. 12. p. 1316, A. ed. Bekker.) Die angeführte Stelle ent-

stimmung der Innern Verhältnisse, (um von einigen unbedeutendern Abweichungen, wie die hinsichtlich der Zeit der Ehe, der Bürgerzahl u. A. zu schweigen) dasjenige weggelassen ist, was nur für den idealen Staat zu passen, für die Menschen aber, wie sie empirisch sind, unausführbar schien, das Recht des Staates, den Stand der einzelnen Bürger zu bestimmen, die Weiber- und Gütergemeinschaft, Institutionen, welche in der Republik die Grundpfeiler des Staatsorganismus ausmachen, und ohne die er gar nicht jene Darstellung der der Idee seyn würde, die er nach Platon seyn soll. Man kann nun freilich sagen ¹⁾, wenn einmal in den Gesetzen nicht der ideale Staat dargestellt werden sollte, sondern nur ein solcher, dessen Verwirklichung keine allzugroßen Hindernisse im Wege standen, so seyen alle diese Veränderungen der frühern Platonischen Lehre aus dem veränderten Zwecke der Darstellung von selbst hervorgegangen; aber damit ist nicht bewiesen, daß diese Abweichungen Platonisch sind, sondern, wenn doch die Einrichtungen der Republik für die allein richtigen erklärt werden (Rep. V, 451, C. 473, C. — E. VIII, 544, A.) nur daß jener Zweck es nicht ist.

Mehr, als mit der Republik, scheint der Inhalt der Gesetze beim ersten Anblick mit dem Politikus überein-

hält eine Kritik dessen, was in der Republik über die Ausartung der Verfassungen gesagt ist, und die hiebergehörigen Worte lauten: "Ἐν δὲ τυραννίδος οὐ λέγει οὐτ' εἴ ἐσται μεταβολή οὐτ' εἰ μὴ ἐσται, διὰ τὴν αἰτίαν καὶ εἰς πόλιν πολιτείαν τούτου δ' αἰτίαν, ὅτι οὐ βραδύως ἂν εἶχε λέγειν ἀοριστον γὰρ ἐπεὶ καὶ ἐκείνον δὲ εἰς τὴν πρώτην καὶ ἀρίστην οὕτω γὰρ ἂν ἐγίνετο συνεχὲς καὶ μύκλος. Das heisst doch wohl: Wenn Platon consequent gewesen wäre, so hätte er auch ein Umschlagen der Tyrannis in das Königthum annehmen müssen, er habe dieses aber nicht gethan; also das gerade Gegentheil von dem, was ΔΙΛΤΗΚΥ darin findet.

1) ΔΙΛΤΗΚΥ S. 12. 16. 28. 32. f. 36.

zustimmen. Erstlich schon in der allgemeinen ethischen Grundlegung der drei ersten Bücher, wo von den vier Kardinaltugenden nur die Besonnenheit und Tapferkeit zur Sprache kommen, ebenso, wie im letzten Abschnitt des Politikus (S. 305, E. — 311.) nur von diesen die Rede ist. Sodann auch in dem, was als Hauptzweck der Staatskunst in unserer Schrift hervortritt, durch Einhalten der richtigen Mitte zwischen Zügellosigkeit und Tyrannei dem Staate möglichst sichere Grundlagen zu geben. Denn ähnlich wird in dem angegebenen Abschnitt des Politikus die Aufgabe des Staatsmanns dahin bestimmt, in allen Zweigen des öffentlichen Lebens die rechte Mischung der Gelindigkeit und Strenge, des *σωφροσύνης* und *ἀνδρείας* herbeizuführen. Ja, auch die Differenz, welche, wie oben bemerkt, in Beziehung auf die Tyrannei zwischen dem Politikus und unserer Schrift obwaltet, könnte man für eine bloße Verschiedenheit des Ausdrucks erklären, und dafür in dem, was IV, 709, E. ff. der Gesetze gesagt ist, der Sache nach eine Bestätigung des im Politikus Behaupteten finden; wie auch in einem weiteren wichtigen Punkte, worin die Republik von den Gesetzen abweicht, hinsichtlich der Ehe, der Politikus auf Seiten der letztern zu stehen scheint, indem er (S. 310, A. ff.) da, wo von der Fürsorge für die Ehe gesprochen wird, der Weibergemeinschaft mit keiner Silbe Erwähnung thut. So daß, da das genannte Gespräch doch wieder in andern Stücken gegen die Gesetze und mit der Republik stimmt, vielleicht Jemand auf den Gedanken kommen könnte, im Staatsmann haben wir eben die Brücke, auf welcher Platon, das Unpraktische seines Idealisirens mehr und mehr einsehend, von der phantastischen Darstellung der Republik zu der besonnenen der Gesetze gelangt sey. Nur Schade, daß eine genauere Betrachtung der Sache einer solchen Auskunft sogleich wieder den Weg vertreten muß. Fragen wir nämlich, welche Punkte es sind, in denen der Politikus mit der Re-

publik übereinstimmt, und in denen er sich von ihr unterscheidet, so zeigt sich in den Ansichten über das Verhältniß des Staatsmanns als des Regierenden zu allen andern Künstlern, über die Einheit der Philosophie und der wahren Staatskunst, (Polit. S. 309, C. — E.) über den Werth der verschiedenen Staatsverfassungen, (mit einer unbedeutenden Ausnahme hinsichtlich der Oligarchie) über die Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit geschriebener Gesetze, also in allem dem, was für den Begriff, um den sich das ganze Gespräch dreht, wesentlich ist, die größte Uebereinstimmung zwischen beiden, die Unterschiede dagegen finden sich nur in dem, was, als der konkrete Gegenstand der politischen Kunst, in der blos formalen Untersuchung des Politikus über den Begriff derselben noch nicht näher durchforscht werden konnte; und auch sie sind nicht so beschaffen, daß etwas in Betreff derselben Behauptetes in der Republik zurückgenommen werden müßte, sondern nur so, daß das im Politikus Gesagte in jenem Werke durch weitere Entwicklung ergänzt wird, indem zu der im zweiten und dritten Buche der Republik weiter ausgeführten Lehre von der Ausbildung der natürlichen Anlage zur Tapferkeit und Besonnenheit im vierten die Darstellung der vollendeten Tugend, zu dem, was im Politikus über Bestimmung der Ehe durch die Staatsgewalt gesagt ist, in der Republik die Weibergemeinschaft hinzugefügt wird. Zu den Gesetzen dagegen verhält sich der Politikus so, daß nur in den Aufsenwerken der Gesetzgebung, und auch hier nur eine scheinbare Uebereinstimmung stattfindet, in den wesentlichsten Punkten dagegen die oben angeführten Differenzen obwalten ¹⁾. So daß, weit entfernt für die Vertheidigung ihrer Autenthie einen Beitrag zu liefern, die

1) Man vgl. namentlich Legg. IX, 874, E. — 875, D. eine Stelle, welche ganz dieselbe Polemik gegen den Politikus enthält, wie V, 739. gegen die Rep.

Vergleichung unserer Schrift mit dem Politiker nur dazu dienen kann, die tiefgehende Verschiedenheit ihrer Politik von der, welche wir bei Platon sonst finden, anschaulicher zu machen.

Noch ist hier eine Eigenthümlichkeit unserer Schrift zu untersuchen, die, obwohl weniger auffallend, als die bisher betrachteten, doch noch tiefer in das Ganze der Platonischen Philosophie eingreift. Wie nämlich diese in der Ideenlehre ihre charakteristische Grundlage hat, so ist auch jede bedeutendere Schrift Platon's, die nicht etwa eine bloß polemische Absicht hat, mit dieser Grundlehre entweder ausdrücklich in Verbindung gesetzt, oder sie auf indirektem Wege vorzubereiten bestimmt. Was insbesondere die Republik betrifft, so ist es hier durchaus die Idee, an deren Betrachtung die Lenker des Staats sich begeistern, und von der sie zur Einrichtung der irdischen Dinge herabsteigen sollen; daher auch diese Einrichtung die Bildung von Philosophen zu ihrem höchsten Zwecke, und die Nachahmung der großen kosmischen Verhältnisse in der Gliederung ihres Organismus zu ihrer Form hat. Man kann daher mit Recht erwarten, daß auch in den Gesetzen die Lehre vom Staat mit der Ideenlehre auf irgend eine Weise in Verbindung gebracht sey, und sowohl in dem, was über die nächtliche Versammlung der Weiseren, als in dem, was im zehnten Buch über Belohnung und Bestrafung nach dem Tode gesagt ist, boten sich Veranlassungen zu einer solchen Anknüpfung dar, welche Platon, sollte man glauben, nicht unbenützt gelassen hätte. Hier aber ist es, wie wenn die Ideenlehre absichtlich ignoriert wäre; nicht Einmal findet sich auch nur der Name der Ideen, nicht Eine sichere Andeutung dieser Lehre; nicht einmal von den Mitgliedern jenes Synedriums wird eine Beschäftigung mit der Idee gefordert, vielmehr mit unverkennbarer Absichtlichkeit jeder Erwähnung der Philosophie ausgewichen, wenn auch die

Veranlassung dazu noch so nahe lag, wie IV, 711, D. — 712, A. wo Rep. V, 473, C. — E. fast wörtlich wiederholt, nur immer statt der Philosophie die Besonnenheit und Gerechtigkeit gesetzt ist. — Ja auch positiv widersprochen wird der platonischen Grundlehre von den Ideen als dem allein wahrhaft Seyenden, wenn im zehnten Buche S. 896, E. 897, B. 898, E. von einer doppelten Weltseele die Rede ist, einer guten und einer bösen, welche (S. 906, A.) in einem unaufhörlichen, die ganze Welt ergreifenden Streite miteinander liegen. Man hat nun zwar diesem Widerspruche gegen den innersten Kern der Platonischen Philosophie auf verschiedene Weise auszuweichen gesucht, indem man die böse Weltseele bald für eine populäre Darstellung des Bösen im Menschen erklärte ¹⁾, bald auch darauf hinwies, für Platon sey ja das Böse eben das Nichtseyende ²⁾. Aber die erstere Auskunft wird durch den ganzen Zusammenhang und lehrhaften Ton jener Stellen widerlegt, die andere ist eher ein Eingeständniß des unauf löslichen Widerspruchs, der hier stattfindet, indem das Böse, welches Platon freilich ein Nichtseyendes ist, eben durch die Annahme einer bösen Weltseele zu etwas Substantiellen gemacht wird. Nur unter dieser Voraussetzung wenigstens kann die Frage aufgeworfen werden, ob die Welt das Werk der bösen oder der guten Seele sey, und nur dann kann sie so, wie hier beantwortet werden; das Böse als nichtseyend betrachtet, müßte die Antwort nicht lauten: die Welt ist Werk der guten Seele, weil sie gut ist, sondern: weil sie ist. Es bleibt somit das Unplatonische in dieser Lehre. — Und wir werden uns darüber um so weniger wundern können, wenn wir einige verwandte Aeußerungen hinzunehmen und bemerken, wie VII, 803, B.

1) THIERSCH, Wiener Jahrb. 5. B. S. 65. DILTHEY S. 40.

2) BÜCKH über die Weltseele im Timäus, in den Studien von DAUB und CREUZER 5. B. S. 25.

alle menschlichen Dinge als schlecht und keiner ernstlichen Beschäftigung würdig behandelt werden ¹⁾, wie I, 644, D. der Mensch ein Geschöpf der Götter genannt wird, εἰς ὡς παίγιον ἀνθρώπων, εἴτε ὡς σπουδῇ τινι ξυνεστικὸς, wie eben diese Aeußerung VII, 803, C. 804, B. (vgl. X, 903, D.) mit sichtbarem Wohlgefallen wiederholt wird, wie V, 728, E. auch die Gesundheit unter die an sich schädlichen Dinge gerechnet wird — lauter Ueberspannungen der Platonischen Lehre vom Unwerth des Sinnlichen, welche zwar die Miene haben, als ob sie aus alleiniger Schätzung des Idealen hervorgiengen, in der That aber auf einer Verken- nung der Ideenlehre, und auf demselben Dualismus beru- hen, der in der Annahme einer bösen Weltseele seine Spi- tze und seinen bestimmten Ausdruck findet.

Hiezu kommt nun aber, daß sich statt der Ideenlehre in unserer Schrift ein anderes Element findet, das so, wie es hier behandelt wird, den übrigen Platonischen Schriften seinerseits ebenfalls fremd ist, nämlich das populär reli- giöse. — Dieses Element erscheint bei Platon in verschie- dener Gestalt. Die gewöhnlichste ist die, daß er philoso- phische Betrachtungen an die Vorstellungen der Volksre- ligion anknüpft, indem er diese zwar als richtig voraus- setzt, zugleich aber in der freisten Behandlung verwirrt und auflöst. Ihre Höhe erreicht diese Behandlung der re- ligiösen Vorstellung in den Platonischen Mythen. Eine un- mittelbarere Geltung wird dem Volksglauben zugestanden, wenn ihn Platon in der Republik als die Religion seines Staats anerkennt, und zu diesem Behufe von unwürdigen Vorstellungen reinigt. Aber doch ist es auch hier gar nicht

1) Eine ähnliche Aeußerung findet sich zwar auch Rep. X, 604, C., aber nicht, um dem Menschlichen allen Werth abzuspre- chen, sondern nur, um vor einem übermässigen Hängen an demselben zu warnen; die Uebereinstimmung beider Stellen liegt mehr in den Worten, als im Gedanken.

die positive Ueberlieferung als solche, sondern nur ihr idealer Gehalt, um den es ihm zu thun ist, jene traditionelle Form aber wird (Rep. II, 382, C. f.) ausdrücklich zu den Lügen gerechnet, die man sich um eines guten Zwecks willen erlauben dürfe. Eine dritte Form, in welcher das religiöse Element bei Platon auftritt, ist die der persönlichen Frömmigkeit. So namentlich im Phädo. Nirgends dagegen wird weder der Volksglaube nach irgend einer Seite hin, noch auch überhaupt der Glaube an Götter, sofern er sich von dem philosophischen Glauben an das Göttliche unterscheidet, von Platon wissenschaftlich begründet, oder selbst im Ernst zur Begründung einer philosophischen Darstellung gebraucht; vielmehr zeigt sich, wo von demselben wissenschaftlich gesprochen wird, (wie Rep. II, 382, D. f. Parm. 133, A. — 134, C. vgl. mit S. 134, C. — E. — auch Rep. VI, 504, E. ff. gehört hieher) das deutliche Bestreben, die Theologie in die Ideenlehre aufzulösen. — Anders nun ist die Art, wie das Religiöse in der Schrift von den Gesetzen behandelt wird. Die freiere Auffassung des Volksglaubens, welche sich in den Platonischen Mythen zeigt, begegnet uns hier nirgends; auch in dem einzigen Mythos unserer Schrift (IV, 713, A. ff.) ist der freiere Ton, welcher sich in dem ganz ähnlichen des Politikus findet, durchaus vermieden. Die Reinigung des Volksglaubens, damit er vom Staat adoptirt werden könne, wird allerdings auch hier verlangt, (z. B. X, 905, D. — 907, D.) aber nirgends spricht sich ein Bewußtseyn über den Unterschied aus, welcher bei Platon, dem Obigen zufolge, auch zwischen dem gereinigtesten Volksglauben und der Religion des Philosophen immer noch stattfindet. Dagegen wird nicht nur der Glaube an Götter in ausführlicher Darstellung wissenschaftlich bewiesen, sondern dieser Glaube, zwar nicht in mythologischer, aber doch noch ganz in der populär erbaulichen Form, macht selbst wieder die Grundlage unserer ganzen Schrift aus. Man darf nur Stellen wie V, 747,

E. IV, 712, B. XI, 934, C. II, 653, C. — 654, A. 664, C. — 665, B. 672, A. — D. III, 691, D. ff. IV, 715, E. — 718, B. XII, 941, A. B. VIII, 835, D. E. VII, 799, A. ff. XII, 946, B. ff. XI, 920, D. E. V, 729, E. f. XII, 953, E. VIII, 842, E. f. XI, 917; D. 920, E. — 921, C. IX, 854, A. — E., zu denen sich noch viele andere hinzufügen ließen, nachlesen, um sich zu überzeugen, mit welcher Vorliebe und Feierlichkeit der Verfasser, wo es angeht, religiöse Betrachtungen herbeizieht, und wie die ganze Basis seines Staats populär religiöser Art ist. Schon bei der Wahl des Orts, an welchem die neue Stadt gegründet werden soll, wird die Vorschrift ertheilt, vor Allem darauf zu sehen, ob ihm nicht Götterstimmen und Dämonen inwohnen; mit Anrufung der Götter soll das Werk der Gesetzgebung eröffnet werden; unter ihrer Leitung steht auch die Bestimmung über die einzelnen Gesetze; ihr Geschenk ist alles Gute, was im Staatsleben zu finden ist; ihnen ähnlich zu werden ist der höchste Zweck des Handelns, sie zu verehren das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit; Opfer und Feste und heilige Chöre sollen den Bürgern des wohleingerichteten Staats ihr Leben lang das angelegenste Geschäft seyn; den Göttern sollen die Staatseinrichtungen, die obrigkeitlichen Personen und die einzelnen Stände geweiht seyn; an ihnen selbst unmittelbar versündigt sich der Uebertreter kleinerer, wie größerer Gesetze, ihre Heiligthümer anzutasten ist das schrecklichste aller Verbrechen. Und um uns über die Beschaffenheit dieser Religion keinen Zweifel zu lassen, wird (XI, 927, A.) der Glaube an die Volksvorstellungen vom Zustand nach dem Tode ausdrücklich aus dem Grunde gefordert, „weil sie so verbreitet und so gar alt sind“ ¹⁾. Eine in diesem Geiste gehal-

1) Man vergleiche damit die scheinbar ganz ähnliche Stelle Tim. 40, D. f., wo aber die Berufung auf die Dichter sichtbar eine Ausrede ist, um sich nicht gegen die Volksvorstellungen

tene Darstellung werden wir unter Platon's übrigen Schriften vergeblich suchen.

Eine eigenthümliche mystische Färbung erhält das religiöse Element in unserer Schrift noch durch seine pythagoraisirende Verbindung mit der Mathematik. Zweierlei wird XII, 967, D. ff. als unentbehrliche Grundlage einer dauernden Gottesfurcht angegeben, die Ueberzeugung vom Vorrang der Seele über die Körperwelt (wovon der Beweis für das Daseyn der Götter ausgieng) und sodann, daß man die vernünftige Bewegung der Gestirne begreife, die hiezu nöthigen mathematischen Kenntnisse sich erwerbe, und dieselben, nebst der ihr entsprechenden Musik auf die ganze Einrichtung des Lebens anwende. Und zwar ist die Mathematik für die Religion besonders unentbehrlich, weil (VII, 821, A. ff.) wir sonst Helios und Selene, und die Gestirne, so große Gottheiten lästern, indem wir Falsches von ihrem Umlauf aussagen; für das Leben aber (V, 747, A. B.) nicht allein um ihres materiellen Nutzens willen, sondern weil die Beschäftigung mit den Zahlen vermöge ihrer göttlichen Kraft auch den von Natur schläfrigen und ungelehrigen aufweckt, und ihm Gelehrigkeit, gutes Gedächtniß und leichte Fassungskraft mittheilt. Darum wird es den Bürgern (V, 741, A. B. vgl. S. 744, B. f. VI, 757, A. ff.) zur wichtigsten Pflicht gemacht, „die Aehnlichkeit und die Gleichheit und das Selbige und das Uebereinstimmende zu ehren, in der Zahl und in Allem, was schön und gut ist,“ und eine solche mathematische Gleichheit bildet die formale Unterlage der ganzen Staatseinrichtung. Gleich am Anfang der eigentlichen Gesetzgebung (V, 737, E. ff.) wird darauf der grösste Werth gelegt, daß die Bürgerzahl auf eine Weise bestimmt werde, welche möglichst viele Unterabtheilungen zuläßt; in Beziehung auf

erklären zu müssen, und Manches an die bekannte skeptische Erklärung des Protagoras über die Götter erinnert.

diese Eintheilung werden auch bei den weitem Einrichtungen genaue Zahlenbestimmungen gegeben (VI, 756, B. ff.), und die Eintheilung selbst, als den Zahlenverhältnissen des Universums nachgebildet, soll unter die unmittelbare Obhut der Götter gestellt seyn (VI, 771, A. — D.). Aber auch bis in's Einzelste herab wird eine pedantische Symmetrie beobachtet, um derentwillen sogar die seltsame Bestimmung über doppelte Wohnungen und Feldtheile (V, 745, B. — E.) nicht gescheut ist; denn Alles, was zur Einrichtung des Lebens gehört, bis auf's Kleinste, soll nach Maass und Zahl genau bestimmt seyn (S. 746, D. — 747, B.); mit welchem Grundsätze wohl auch die häufigen arithmetischen Aufzählungen, in denen namentlich die Dreizahl eine Rolle spielt, (I, 631, C. 633, A. f. III, 690, A. ff. 697, A. f. IV, 715, C. 717, C. V, 741, C. 743, E. 744, C. X, 903, E.) zusammenhängen. Vergleichen wir hiemit die Stellung, welche der Mathematik bei Platon sonst angewiesen wird, und sehen, wie er ihr zwar in Allem, was zur Naturphilosophie gehört, daher auch in seinem Staate an dem Punkte, wo das sittliche Leben aus dem natürlichen hervorgeht, (Rep. VIII, 546.) ein weites Feld einräumt, dagegen in der ethischen Gestaltung des Lebens von jener pythagoräischen Gebundenheit frei bleibt, bemerken wir ferner, wie er den eigentlichen Werth der Mathematik (Rep. VII, 523. A. — 531, E. Phileb. 56, C. — 57, D.) keineswegs in sie selbst oder in die Anschauung des *οὐρανὸς ὁρατὸς*, sondern darein setzt, daß sie zur Betrachtung des wahrhaft Seyenden, der Idee, vorbereite, so werden wir uns die große Verschiedenheit dieser Darstellung von der in unserer Schrift gegebenen so wenig, als den Grund dieser Verschiedenheit verbergen können. Dieser nämlich liegt eben darin, daß die Ideenlehre hier ganz ignorirt wird. Bei den Pythagoräern war das Höchste, was ihre Philosophie in formeller Hinsicht erreichte, das mathematische Denken. Ueber diesem Denken, welches seinem phi-

losophischen Inhalt inadäquat war, stand dieser selbst in der Form der religiösen Vorstellung. Indem bei Platon in der Ideenlehre der Gedanke zu sich selbst gekommen war, mußte zugleich die mathematische Form auf eine untergeordnete Stufe herabgesetzt, und die religiöse Vorstellung, weil die Philosophie deren Gehalt dialektisch in sich aufnahm, in die Außenwerke des Systems verwiesen werden. In unserer Schrift, wo die Ideenlehre fehlt, ja ihr Widersprechendes behauptet ist, kommt der religiöse und der mathematische Charakter jener frühern Philosophie zu gleicher Zeit wieder zum Vorschein. Dafs wir aber ebendadurch mit Platon, wie er uns in seinen andern Werken erscheint, gar nicht mehr auf demselben Boden stehen, bedarf keiner weitem Ausführung, und das wenigstens, was DILTHEY (S. 34. 39.) in dieser Beziehung bemerkt, wird uns in dieser Ansicht nicht irre machen. Inwiefern jedoch dieser Umstand auf die Entscheidung unserer Hauptfrage von Einfluß sey, läßt sich erst ausmachen, wenn zuvor auch die Form unserer Schrift betrachtet seyn wird.

II.

Die Schrift von den Gesetzen ihrer Form nach betrachtet.

Die Frage nach der Form einer Schrift betrifft theils die Darstellung, theils die Sprache. Die Darstellung ist bei den Gesetzen, wie bei den meisten Platonischen Werken, die dialogische. Es handelt sich also hauptsächlich darum, ob der Dialog in ihr recht gehandhabt ist. In dieser Beziehung ist dreierlei zu untersuchen: 1) die dialogischen Voraussetzungen, von welchen die Darstellung ausgeht; 2) ihre künstlerische Entwicklung; 3) ihr Ton, wie er sich in einzelnen Zügen ausspricht.

der Absicht, seine Fiktionen dadurch wahrscheinlicher zu machen, erklären, sondern diese Richtung aufs Geschichtliche, wie sie sich auch in seiner Achtung vor der Volksreligion (Rep. IV, 427, B. C.) und ihrer Benützung zu mythischen Darstellungen, in der politischen Tendenz mancher Gespräche und Anderem ausspricht, steht im innigsten Zusammenhange mit seiner ganzen Ansicht vom Wesen der Philosophie, nach welcher diese nicht etwas bloß Theoretisches, noch weniger ein fertiges, abgeschlossenes System ist, sondern ein in jedem Einzelnen aufs Neue Werden des, eine fortwährende Erzeugung der Idee im Menschen. Aus derselben Ansicht heraus ist ihm ja auch, wie er im Phädrus erklärt, die dialogische Form seiner Schriften hervorgegangen, welche ebendeshwegen mit ihrer historischen Grundlage wesentlich an ihrer Eigenthümlichkeit verlieren würde. Insbesondere ist in dieser Beziehung die Person des Sokrates dem Platon für die Darstellung seiner Philosophie unentbehrlich; er, als der gottbegeisterte Diener Apoll's ist ihm der Mittler, durch welchen die Philosophie aus dem überhimmlischen Orte zu den Wohnungen der Menschen herabgeführt wird, der daher durchgängig als Träger der Platonischen Philosophie auftritt, und selbst demjenigen, was Platon dem Einfluß anderer Systeme zu verdanken gesteht, der eleatischen Dialektik und der pythagoräischen Naturphilosophie, erst die Weihe geben muß, damit es in die Philosophie seines Schülers aufgenommen werde ¹⁾. Nach allem diesem ist das Fehlen jener historischen Grundlage in einer Schrift, wie die unsrige, um so auffallender, je weniger sich ein befriedigender Grund dafür denken läßt. Denn wollte man etwa sa-

1) Ueber das oben Ausgeführte vgl. die treffenden Bemerkungen von Herrn D. BAUR in der Abhandlung: Das Christliche des Platonismus, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1837. 3s H. S. 90. ff., besonders S. 97. und 102.

gen, Platon habe es für geeignet gefunden, die Scene des Gesprächs nach Kreta zu verlegen, dort aber den Sokrates nicht aufführen können, weil von diesem bekannt war, daß er außer seinen zwei Feldzügen Athen niemals verlassen hatte, so wäre doch ein Zweck dieser Ortsveränderung schwerlich nachzuweisen. Sagt man aber ¹⁾, zur Darstellung der Gesetze sey es besonders passend gewesen, einen Athener, Spartaner und Kretenser reden zu lassen, unter den zwei letztern Nationen aber habe es keine hiefür geeigneten historischen Personen gegeben, und um die Illusion nicht zu stören dann auch Sokrates nicht mitsprechen dürfen, so trägt diese Behauptung ihre Widerlegung selbst in sich; denn wenn es in der Wirklichkeit keine Spartaner und Kretenser gab, die Platon für seinen Dialog benützen konnte, so war es auch nicht passend, fingirte Personen aus diesen Nationen auftreten zu lassen; überdies aber ist nicht einzusehen, inwiefern die Wahrscheinlichkeit mehr gelitten haben sollte, wenn der Hauptunterredner Sokrates, als wenn es ein Ungenannter war, dem man die Fiktion auf den ersten Blick ansieht, und auch sonst unterhält sich ja der Platonische Sokrates einigemale mit Ungenannten. Das Anstößige, welches die in Frage stehende Erscheinung in Beziehung auf die Authentie unserer Schrift hat, wächst jedoch noch, wenn wir hinzunehmen, daß sich bei der Annahme ihrer Unächtheit gerade der Hauptpunkt, um den es sich hiebei handelt, das Fehlen des Sokrates im Dialog, auf eine natürliche Art erklären läßt. Ist nämlich nicht Platon selbst, sondern einer seiner Schüler der Verfasser unsers Werks, so hatte ein solcher nicht das gleiche Interesse, wie sein Lehrer, den Inhalt desselben als Sokratisch, um so grösseres aber, ihn als Platonisch darzustellen. Hiezu diente nun eben der athenäische Fremdling, unter welchem dann allerdings Pla-

1) DILTHEY S. 51. f.

ton zu verstehen wäre. Die Nennung seines Namens wäre dann ebendeshwegen unterblieben, weil die Schrift ihm selbst beigelegt wird, während in Manchem, was zur Charakteristik des Fremdlings beigebracht wird, in den Hinweisen auf sein Alter (II, 657, D.) und auf seine Reisen (I, 639, D. VII, 819, A. — E. u. A.) indirekt auf ihn hingedeutet wäre, in derselben Art, wie sich dies auch in andern unterschobenen Schriften findet, wenn von dem angeblichen Verfasser selbst die Rede ist.

Sehen wir weiter auf die Art, wie die (historischen oder fingirten) Personen unsers Dialogs in demselben auftreten, so zeigt sich in ihrer Behandlung eine gewisse Einförmigkeit, die wir bei Platon sonst nicht gewohnt sind. Dieser Zug liegt schon darin, daß ohne alle weitere Umgebung Repräsentanten der drei Nationen zusammengeführt werden, auf deren Eigenthümlichkeit das Gespräch vorzugsweise Rücksicht nimmt. Sodann in dem hohen Alter, welches den Sprechenden allen dreien beigelegt wird, weil es (nach I, 635, A.) unschicklich schien, daß Jüngere über die Gesetze reden, und in der bis zum Ueberdruß wiederholten Erinnerung daran (I, 635, A. E. II, 657, D. III, 685, A. IV, 715, D. VI, 752, A. 769, A. 770, A. vgl. mit 755, A. VII, 799, D. XII, 957, A.), welche besonders durch allzuhäufige Reflexionen über das, was ihres Alters würdig sey (I, 625, B. 627, C. 634, D. VII, 799, C. 821, A. VIII, 846, C. X, 892, D.), unangenehm wird. Ferner auch darin, daß, (I, 642, B. — E.) um einen Anknüpfungspunkt zwischen den beiden Doriern und dem Athener zu haben, bei Kleinias und Megillos dasselbe Mittel angewandt wird. Am Meisten jedoch in der Unlebendigkeit, mit welcher die mimische Darstellung der einzelnen Sprecher behaftet ist. Denn ihre ganze Schilderung beschränkt sich darauf, den ersten derselben als Athener, den zweiten als Kretenser und den dritten als Spartaner zu bezeichnen, entbehrt aber der individuellen Züge, in welchen sich sonst Platon's mimisches

Talent so glänzend an den Tag legt. „Von unserer Stadt, sagt der Athener I, 641, E., glauben alle Hellenen, daß sie gerne und viel rede, von Lacedämon und Kreta aber, daß jenes kurze Reden liebe, dieses mehr das Vieldenken übe, als das Vielreden,“ und Alles, was zur Charakterisirung der Sprechenden beigebracht wird, ist nur eine weitere Ausführung dieses Thema. Der Athener, obwohl (X, 892, D.) der jüngste unter den dreien, übt nicht allein durch die Leitung des Gesprächs eine Superiorität aus, sondern er ist sich derselben auch wohl bewußt und läßt sie die Andern fühlen (vgl. I, 634, A. — D. 640, A. 641, E. IV, 711, A. X, 886, B. 892, D. ff. 897, D. 898, C. 900. C.). Diese aber, als παντάπασιν ἔξω ζῶντες (X, 886, B.), daher ἄλλοις ἀποκρίσεων, (X, 893, A.) Leute, von denen hinsichtlich philosophischer Unterredungen ein ἀπειρίας ἔθος prädicirt wird (VII, 818, E.), die mit griechischer Kunst und dem freiern griechischen Leben unbekannt sind (I, 639, D. E. VI, 769, B. III, 680, C.), weigern sich gar nicht die Ueberlegenheit anzuerkennen (vgl. I, 639, E. VII, 805, B. 818, E. XII, 962, C. 965, C.), welche der Fremdling auf eine so entschiedene Weise bemerklich macht, und bekennen I, 644, D. nach einer gar nicht schweren Auseinandersetzung, daß sie der Rede ihres Friends nicht zu folgen vermögen; und wenn dann doch wieder gerade bei einigen schwierigeren Stellen, wie I, 626, D. ff. in der eines philosophisch gebildeten Atheners oder eines Sophisten nicht unwürdigen Ausführung des Kleinias über das Selbstbesiegen, und im zehnten Buche, das allein spekulative Fragen behandelt, das Verständniß der beiden Dorier viel geöffneter erscheint, als im übrigen Werke, so kann dieß wohl nur aus derselben Inconsequenz erklärt werden, mit der auch einigemal (II, 672, D. VI, 772, E.) das Verhältniß des Hauptsprechers zu den Andern vergessen, und diesem von den Letztern wegen seiner Aufmerksamkeit auf das Gesprochene ein Lob ertheilt wird, welches der Natur

der Sache nach nicht dem, der das Gespräch leitet, von den Mitunterrednern; sondern nur diesen von jenem ertheilt werden kann. — Nach demselben Kanon, durch welchen die Schilderung des Megillos und Kleinias gegenüber von dem Athener bestimmt ist, richtet sich dann auch ihr Verhältniß zu einander, indem nächst dem Athener Kleinias der vorzüglichste Sprecher ist, der Spartaner aber sich auf wenigere, kürzere, und in der Regel ziemlich einfache Reden einschränkt; so jedoch, daß diese Eigenthümlichkeit in den spätern Büchern mehr verschwindet. Gleichfalls nur in den ersten Büchern findet sich die mehr äußerliche Charakterisirung des Megillos als Spartaners durch Redensarten wie ὦ θεῖε (I, 626, C.), ῥέζειν statt ποιεῖν (I, 642, B.); ebendahin gehört die Vorsicht, die er im Reden beobachtet, indem er seinen Aeußerungen gerne ein beschränkendes γε oder Aehnliches beifügt ¹⁾, und die Art, wie er sich statt aller weitem Gründe auf spartanische Sitte beruft (vgl. außer I, 626, C. 633, B. 636, E. noch IV, 721, E.), wodurch allerdings seine Reden eine gewisse ἀρασία, einen Anstrich von geistiger Unfähigkeit erlangen, der dem Gespräche bei der geringen Zahl der Sprechenden um so übler ansteht. Auch diese Züge dienen aber dazu, den Mangel an einer lebendigen Individualisirung in der Mimik unserer Schrift anschaulich zu machen. DILTHEY bemerkt nun allerdings richtig (S. 52.), daß bei fingirten Personen, wie wir sie in unserer Schrift haben, das Mimische grösstentheils (oder vielmehr ganz) wegfallen müsse, und der gänzliche Mangel desselben würde auch hier so wenig, wie im Sophisten und Politiker, Anstofs erregen. Dagegen ist dieser gegründet, wenn wir aus dem

1) Vgl. I, 626, C. Λακεδαιμονίων γε ὁσισσούν. 627, D. ὥς γε καὶ ἔμοι ἐνδοκεῖν τό γε τοσούτον τανύν. 633, B. 638, A. 636, E. λέγεται μὲν ταῦτα καλῶς πως, οὐ μὲν ἀλλ' ἀρασία γ' ἡμᾶς λαμβάνει — ὅμως δ' ἵμοι γε ὀρθῶς δοκεῖ διακελεύεσθαι τόν γε ἐν Λακεδαίμονι νομοθέτην.

oben Angeführten sehen, daß sich der Verfasser wirklich Mühe giebt, seine Personen mimisch darzustellen, nur mit dieser Bemühung nichts ausrichtet. Ein besonderer Uebelstand hinsichtlich der Wahl und Darstellung der redenden Personen liegt aber in der Rolle, welche die beiden Dorianer spielen, indem sie in einem etwas steifen Festhalten der dorischen Einfachheit als Leute ohne höhere geistige Bildung dargestellt werden. Nicht nur von dem künstlerischen, sondern auch von dem wissenschaftlichen Interesse wird es erfordert, daß den Personen eines philosophischen Gesprächs die Verstandes- und Geschmacksbildung ihrer Zeit nicht fremd sey. Und wenn es etwa in unserer Schrift unpassend erscheinen mochte, dem Kretenser und Spartaner attische Bildung beizulegen, so kann dieses nur beweisen, daß die Wahl der Personen selbst verfehlt ist; denn dem Zwecke des Gesprächs darf diese doch keinen Eintrag thun. Wie sehr aber dieses in unserer Schrift der Fall ist, wird die Betrachtung ihrer dialogischen Entwicklung zeigen.

§. 7.

Die Darstellung hinsichtlich ihrer künstlerischen Entwicklung.

Die künstlerische Entwicklung ist von dem, was oben die Methode des Werks genannt wurde, und sich auf die wissenschaftliche Ausführung des Inhalts bezog, zu unterscheiden. Um dieselbe zu untersuchen, ist es nöthig, unsere Schrift nach dieser Seite im Einzelnen zu betrachten.

Am Anfang derselben finden wir die drei Freunde auf dem Wege von Knosos in die Höhle des Zeus begriffen, das Gespräch scheint erst anzufangen oder nach einer Pause fortgesetzt zu werden, mit der Frage des Atheners: Θεὸς ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὃ ξένος, ἔλαττε τὴν ἀτίαν τῆς τῶν νόμων διαδέσεως; nachdem geantwortet wird, ein Gott,

und dieses mit Kurzem ausgeführt ist, fährt der Athener fort: ἐπειδὴ δὲ ἐν τοιούτοις ἡδεσι τέθραφθε νομικοῖς, προσδοκῶ οὐκ ἂν ἀγῶς ἡμᾶς περὶ τε πολιτείας, τανῦν καὶ νόμων τὴν διατριβὴν λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἅμα κατὰ τὴν πορείαν ποιήσεσθαι. Schon diese förmliche, unmotivirte Convention über den Inhalt des Gesprächs, wie sie sich bei Platon nirgends findet ¹⁾, hat etwas Auffallendes, wenn man bedenkt, daß nicht nur die nahe liegende Anknüpfung der ganzen Untersuchung an die Frage über die dorischen Verfassungen durch dieselbe unterbrochen wird, sondern auch ein noch natürlicherer Anknüpfungspunkt in der Gründung der Kolonie, an deren Leitung Kleinias theilnimmt, von vorne herein gegeben war, hievon aber der Kretenser drei Bücher hindurch stille ist, und sich, als ob ihm über der Unterredung vom Staate sein eigenes Geschäft gar nicht eingefallen wäre, nur erst hinterher darüber freut, daß alles Bisherige zu dieser seiner Angelegenheit so gut gepaßt habe. Durch diese Verspätung entsteht aber auch der weitere Nachtheil, daß die dialogische Einheit des Ganzen nothleidet, indem der Uebergang vom ersten Theil zum zweiten keine äußere Veranlassung hat, um so auffallender, da derselbe auch nicht einmal durch eine Frage der Mitredenden vermittelt ist, sondern nur der Athener, nachdem er mit dem Thema des ersten Theils zu Ende ist, in ununterbrochener Rede fortfährt: Wenn wir aber etwas Rechtes herausgebracht haben, wie können wir die Probe

-
- 1) Nur der Anfang des Menon liesse sich als Analogie anführen; aber dieser Dialog ist jedenfalls nicht genug ausgearbeitet, und kann für ein so bedeutendes und vollendetes Werk, wie das unsrige, keinen Vorgang abgeben. Im Phädon (S. 70, B.) und am Anfang des Sophisten findet sich auch eine Art Uebereinkunft über das Thema des Gesprächs, aber dieselbe ist im Vorhergehenden vollständig begründet. Der Hratylus und Philobus, wo der Anfang der Unterredung nicht erzählt wird, gehören nicht hieher.

darüber anstellen? Sonst weiß Platon den historischen Rahmen seiner Dialogen besser zu benützen.

Gehen wir näher in die Entwicklung des ersten Buchs ein, so begegnet uns gleich S. 625, C. das nicht ganz Harmonische, daß nach Aufstellung des Thema in seiner Allgemeinheit nun erst wieder an das frühere Gespräch angeknüpft wird, und S. 630, E. eine ziemliche Unklarheit in der Darstellung; weiter erscheint es verfehlt, daß S. 632, E. 633, C. ff. unter den Begriff der ἀνδρεία gestellt wird, was doch zur Besonnenheit gehört, die Tapferkeit gegen die Lust, während dasselbe, aber wie etwas Neues, von S. 635, E. an als σωφροσύνη aufgeführt ist. Im Folgenden ist S. 637, B. C. am Anfang der Rede des Atheners kein klarer Zusammenhang der Gedanken unter sich und mit dem Vorhergehenden. S. 638, B. kommt es undialogisch heraus, wenn der Athener, nachdem er eine ungültige Instanz abgewiesen hat, fortfährt: Erst aber hört von mir, wie man bei solchen Untersuchungen zu Werke gehen muß; diese Ausführung selbst aber (S. 638, C. — 639, C. 640, E.) ist für eine so einfache Sache unverhältnißmäßig breit, und hat überdies das Verfehlt, daß die zwei S. 639, B. angeführten Beispiele hier noch gar nicht hingehören, sondern erst zur Erläuterung dessen dienen, was, von der hier erörterten Frage deutlich geschieden, S. 640, A. ff. zur Sprache kommt. Was der Athener S. 643, B. — D. ausführt, ist nachher nicht weiter benützt, und auch das Weitere, bis S. 644, B. Gesagte, wenigstens in der Form, in welcher es hier steht, mit dem Folgenden in keinem rechten Zusammenhang. — Am Anfang des zweiten Buchs kostet es den Verfasser sichtliche Mühe, das Gespräch in Fluß zu bringen; bald darauf, S. 655, A. ist die Bemerkung, daß es unrichtig sey, in der Musik von Farben zu reden, ziemlich gezwungen herbeigeführt, und für den Zusammenhang störend, wie die abgebrochene Art zeigt, mit der sie wieder verlassen wird. S. 657, D. ff. sollte nach

dem ebdas. C. D. Gesagten sogleich folgen: der Tanz hat somit den Zweck, die rechte Ansicht von der Glückseligkeit zu begründen; dieß wird aber, zum Nachtheil einer klaren Entwicklung, abgebrochen, und erst S. 659, D. wieder aufgenommen. S. 662, A. ff. wäre statt der fortlaufenden Rede des Atheners und des fingirten Dialogs in derselben ein wirklicher um so mehr am Platze gewesen, als es sich hier nicht um bloße Behauptung, sondern um Begründung der Einheit von Tugend und Glückseligkeit, und um Ueberzeugung der Mitsprechenden handelt. S. 669, B. — 670, A. wird der Verlauf des Gesprächs durch die Erörterung über das Verkehrte in der gewöhnlichen Musik auf eine störende Weise unterbrochen, indem diese Episode gerade da eintritt, wo von der bisherigen Entwicklung die Anwendung gemacht werden sollte; wenn nach den Worten: *ἔοικε γοῦν* (S. 669, B.) sogleich mit dem fortgefahren würde, was S. 670, A. steht: *Τόδε μὲν οὖν ἐκ τούτων ὁ λόγος* u. s. w., würde der Zusammenhang um nichts schlechter seyn, als er jetzt ist. In diesem eingeschobenen Abschnitte selbst sodann hat nicht nur die Bemerkung S. 669, C., daß die Dichter ungeschickter seyen, als die Muses, sondern auch das Citat aus Orpheus (Ebd. D.) etwas Gezwungenes. S. 672, A. — D. endlich ist es auffallend, daß Anfangs eine Erörterung über einen neuen, und zwar den Hauptnutzen des Weins angekündigt, dann aber nur das längst Gesagte über seinen pädagogischen Gebrauch wiederholt wird. Im Allgemeinen aber ist von dem Dialog des zweiten Buchs zu bemerken, daß fast alle Antworten, mit wenigen Ausnahmen, in einem *καὶ* oder *πῶς* oder Aehnlichem bestehen, wodurch die Unterhaltung viel Einförmiges bekommt, so oft auch Frage und Antwort darin wechseln. — Sehr abgebrochen beginnt das dritte Buch: *Ταῦτα μὲν οὖν δὴ ταύτη· πολιτείας δ' ἀρχὴν τίνα ποτὲ φῶμεν γεγονέναι*; Ein solcher Uebergang, der vielmehr keiner ist, darf nur in einer zusammenhängenden Darstellung vorkom-

men; im Gespräch, wo sich Alles auch äußerlich auf ungezwungene Weise aus dem Vorhergehenden entwickeln soll, würde er nur dann erlaubt seyn, wenn schon früher bestimmt gewesen wäre, daß nach Vollendung der bisher erörterten Punkte die Staatengeschichte besprochen werden solle. Aber daß das zweite Buch mit dem dritten seinem Inhalte nach in keinem nothwendigen Zusammenhang steht, haben wir schon oben gesehen, und diesen Mangel wenigstens durch einen gewandten dialogischen Uebergang zu verdecken, hat der Verfasser unterlassen. Offen gestanden aber wird diese Willkührlichkeit im Gange der Unterredung am Ende des dritten Buchs, S. 702, A. καὶ μὴν αὐτῶν γε ἕνεκα καὶ τὸ Λωρικὸν ἐθεασάμεθα κατοικιζόμενον στρατόπεδον — ἐτι δὲ τοὺς ἔμπροσθεν τούτων γενομένους ἡμῶν λόγους περὶ μουσικῆς τε καὶ μέθης καὶ τὰ τούτων ἐτι πρότερα. Den Schein des dialogischen sosehr durch ein Bekenntniß der Absichtlichkeit in der Entwicklung des Ganzen zu verwischen, und dem Leser eigentlich selbst zu sagen, daß er keine wirkliche Unterredung vor sich habe, dieß ist eine Vergessenheit, welche in unserer Schrift um so unangenehmer auffällt, da sich der Verfasser (s. u.) doch sonst alle Mühe giebt, den Verlauf des Gesprächs als Sache des glücklichen Zufalls darzustellen ¹⁾. Sonst muß nun zwar dem dritten Buche zugestanden werden, daß es mehr dialogische Abwechslung als das zweite darbietet; doch wird sich auch hier der Leser von dem Gefühl der Einförmigkeit schwerlich losmachen können, und auch im Einzelnen ist Manches als verfehlt zu bezeichnen. Dazu gehört z. B. S. 679, D. daß Kleinias auch im Namen des Megillos ant-

1) Anders, als in unserm Falle, verhält es sich mit einer ähnlich lautenden Erklärung Polit. S. 275, B. Dort war das Absichtliche von vorne herein eingestanden, und wir haben überhaupt, ebenso wie im Sophisten und Parmenides, nicht eine freie Unterredung, sondern eine Katechese vor uns.

doch in ihrem öftern Vorkommen dem Gange des Ganzen etwas Gezwungenes geben. — Mit dem vierten Buch hat die dialogische Entwicklung auf längere Zeit ein Ende, denn das fünfte ist ein fortlaufender Vortrag ohne Unterbrechung, und wiewohl im sechsten das Gespräch wieder aufgenommen wird, so geht es doch bald wieder in den einfachen belehrenden Vortrag über, der S. 754, A. — 768, E. und 770, B. — 776, C. nur je durch Eine Zwischenrede unterbrochen ist. Auch nachher finden sich öfters, z. B. VII, 806, D. — 810, C. 814, D. — 818, B. IX, 864, C. — 882, C. solche längere Reden, und treten selbst da ein, wo es natürlicher schiene, dem Kretenser mehr Antheil am Gespräch zu gestatten, wie in der Auseinandersetzung über die Festspiele, die doch (vgl. VIII, 834, B.) auf die Beschaffenheit des kretischen Landes Rücksicht nehmen muß, und bei der Bestimmung über die Bürgerzahl der Kolonie, welche sich (V, 737, C.) nach der Gröfse und den Verhältnissen des zu bewohnenden Landes richten soll. Dafs aber im Grofsen keine dialogische Entwicklung mehr möglich war, mußte aus der Beschaffenheit des Inhalts, und der Masse vereinzelter Bestimmungen von selbst hervorgehen. Ebensowenig kann auch unter diesen Einzelheiten selbst ein durchgängiger Zusammenhang stattfinden, und ob sie durch Conjunktionen und Uebergangsformeln verbunden, oder ohne Verbindung neben einander gestellt sind (wie XI, 914, E. 920, D. 928, D. 932, E. XII, 941, A. B.) ist für die Sache gleichgültig, wiewohl die Darstellung im letztern Falle als mangelhaft zu bezeichnen ist. Im Einzelnen finden sich Fehler in der Darstellung sowohl in den dialogischen, als in den nicht-dialogischen Stücken, wiewohl sich die letztern auch durch eine gelungenere Form als der Weise unserer Schrift näher liegend zeigen. So ist die rhetorische Darstellung des fünften Buchs allerdings größtentheils sehr fragmentarisch, und so beschaffen, dafs sich eine fließende Gedan-

kenentwicklung wieder innerlich darin nachweisen läßt, noch äußerlich ausdrückt; dieses Fragmentarische hat aber wenig Störendes, weil wir in einer solchen paränetischen Rede gar keine fortlaufende Erörterung erwarten; sobald sich aber der Verfasser S. 732, E. wieder auf dialektische Begriffsbestimmungen einläßt, wird auch der Mangel einer organisch gegliederten Entwicklung auf's Neue fühlbar; denn was S. 732, E. — 733, D. gesagt ist, wird durchaus nicht benützt, das Folgende irgend damit zu begründen, sondern der Vorzug der Tugend vor der Schlechtigkeit S. 733, E. ff. ohne weiteren Beweis einfach behauptet. — Gehen wir mit dem sechsten Buche wieder zum Dialog über, so treffen wir diesen bald zu Anfang, S. 752, A., sichtbar in Stockung, oder vielmehr, er bewegt sich äußerlich, aber in Reden, in denen kein innerer Fortgang ist. Dasselbe gilt auch von VII, 811, B. C. VIII, 832, A. B. IX, 860, C. XII, 963, C. — E. Schwerfällig ist S. 769, A. — 771, A. (namentlich S. 769, E. ff.) die Ausführung über die Perfektibilität der Gesetzgebung, und überdies beruht sie auf einer schiefen Vergleichung. Eine unnütze Weitschweifigkeit ist es, mit welcher S. 779, D. — 782, D. (besonders von S. 781, D. an) die Gesetze über die Lebensart der Weiber bevorwortet werden; überdies ist dieses Stück mit dem folgenden, auch umständlichen und entbehrlichen, über die dreifachen Begierden des Menschen, so gut wie gar nicht verbunden. Der Vorwurf minutiöser Ausführlichkeit ist auch den S. 775, A. f. gegebenen Verordnungen über die Hochzeitmahle zu machen, sowie demjenigen, was VII, 788. D. — 791, C. über das Schaukeln der Kinder, S. 794, D. — 795, D. über die Nothwendigkeit, auch die linke Hand zu üben, XII, 947, B. — E. über die Leichenfeierlichkeiten der Euthynen, und noch an vielen Stellen mit nicht geringerer Breite über ähnliche Kleinigkeiten gesagt ist. — Auch was VII, 797, A. — 798, D. zur Einleitung der Einrichtungen hinsichtlich der Musik be-

merkt wird, ist unverhältnißmäfsig breit und pathetisch, um so mehr, da in dem Folgenden nur früher Gesagtes mit theilweise wörtlicher Reminiscenz (vgl. S. 799, A. mit II, 656, D. S. 799, E. mit III, 700, B.) weiter angeführt wird; dasselbe ist von S. 810, C. ff. zu sagen, da das hier mit so grofser Zurüstung Eingeführte, nur in einfacherer Gestalt, schon II, 660, E. ff. da war. Etwas Gezwungenes und Hastiges ist in der Art, wie S. 800, B. das Beispiel vom Opfer, 803, B. die Abschweifung über das Ernst- und Scherzhafte eintritt. Fehlerhaft erscheint es ferner, dafs S. 805, D. der Beweis dafür, dafs auch die Weiber an gymnastischen Uebungen theilnehmen müssen, erst nachdem die Sache selbst schon völlig zugegeben war, nachgebracht wird. Das S. 823, B. über die verschiedenen Arten der Jagd Gesagte gehört nur theilweise hieher, denn wenn von der Jagd im eigentlichen Sinne die Rede ist, kann doch die Menschenjagd nicht hereingezogen werden. — Was das achte Buch betrifft, so war vom Mangel an Bewegung in dem dialogischen Abschnitt S. 832, A. B. schon die Rede; dagegen ist dieselbe in der Rede des Atheners S. 835, D. ff., namentlich von S. 836, C. an, für ein Gespräch zu hastig, indem das, was der Redende für seine Ansicht zu sagen hat, nicht durch dialogische Uebergänge allmählig entwickelt, sondern in der Weise einer rhetorischen Deklamation vorgetragen wird, wie dieses bei Platon nur Sophisten und sophistisch Gebildete zu thun pflegen. Gleich darauf, S. 837, A. B. ist der Zusammenhang zwischen dem, was von der Liebe zu dem Gleichen und Entgegengesetzten, und dem, was von einer sinnlichen und geistigen Liebe gesagt ist, nicht, wie man zu erwarten berechtigt wäre, angegeben. S. 837, E. hat das Versprechen, den Kleinias ein andermal von der Wahrheit des Gesagten zu überzeugen, keinen guten Sinn, da ja dieser der Behauptung des Atheners nicht widersprochen hatte. — Im neunten Buche ist die auch ihrem Inhalte nach nicht recht herge-

hörige Episode S. 857, B. — 864, C. gezwungen eingeführt; überdies aber ist sie selbst nicht eine fließende Darstellung aus Einem Gusse, sondern aus ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, deren Fugen noch wohl hervorsehen (vgl. S. 858, C. 859, C. 860, C. 863, A.), und deren Gemachtes sich auch in dem meist mühsamen Gange der Unterredung darstellt. Aehnlich verhält es sich mit den S. 874, E. — 875, D. eingeschalteten Bemerkungen über die Nothwendigkeit einer feststehenden Gesetzgebung; dieselben stehen weder ihrem Inhalte nach hier am rechten Platze, noch sind sie auf eine leichte Weise mit dem Vorhergehenden und Folgenden verbunden. — Gleichfalls Ungehöriges findet sich bald zu Anfang des zehnten Buchs S. 886, B. C. in der Rede des Atheners; denn durch die Erwähnung der alten Theogonien wird die Frage über das Daseyn der Götter um nichts gefördert. Bald darauf, S. 890, E., ist der Zweifel des Atheners, ob sie sich auf die Widerlegung der Atheisten einlassen sollen, nach dem, was S. 887, A. f. beschlossen, und 890, B. C. ausgeführt war, nicht mehr am Platze. S. 898, C. ist in den Worten: *νῦν δὲ χαλεπὸν οὐδὲν* u. s. w. viel zu wenig gesagt; dieses kann nicht Resultat der vorhergehenden Erörterung seyn, da diese selbst S. 896, E. davon ausgegangen war, sondern jenes Resultat ist nur in der Antwort des Kleinias enthalten; aber hätte der Athener dieses selbst sagen wollen, so wäre freilich zu einer Zwischenrede des Kretensers keine Veranlassung gewesen. — Weniger, als über alle frühern Bücher, ist über den Gang des eilften zu bemerken; nicht aber, als ob derselbe durchaus Platonisch wäre, sondern weil in dieser Masse fragmentarisch zusammengefügt Einzelheiten alle fortlaufende Entwicklung der Natur der Sache nach aufhört. — Dasselbe gilt von dem größern Theile des zwölften Buchs; wo sodann aber wieder eine umfassendere dialogische Erörterung eintritt, S. 961, C. bis zum Schlusse, dient dieses nur dazu, die in

so vielen Stellen unserer Schrift begründete Ueberzeugung zu befestigen, daß ihr der Dialog nicht ein wesentliches Mittel zur Gedankenerzeugung, sondern nur eine äußerliche und ziemlich lästige Form ist; denn nirgends in diesem ganzen Abschnitt begegnen wir einer lebendigen Wechselrede, sondern ganz einseitig muß der Athener seine Meinung aussprechen, die durch das Ja und Wie des Kretensers weder hervorgerufen noch modificirt wird, und auch nicht einmal die gehäuften Beispiele S. 961, E. f. werden dazu benützt, dem Kleinias eine selbsterzeugte Antwort zu entlocken, vielmehr von dem Athener in demselben Lehrton abgehandelt, wie alles Uebrige.

Alles in diesem Abschnitt Bemerkte konnte nicht so gemeint seyn, als ob aus den einzelnen Daten für sich über die Form des ganzen Werks ein Beweis im strengen Sinne geführt werden sollte; diese Data sind größtentheils so beschaffen, daß auch ächt Platonische Werke diese oder jene Analogie dazu darbieten werden; aber wo sich eine so große Anzahl einzelner Mängel aufzeigen läßt, muß das Ganze den Eindruck des Unkünstlerischen machen, und dieser Totaleindruck ist es hauptsächlich, auf den unsere Untersuchung Gewicht legt, zu dessen Hervorbringung sie aber an hervorstehende Einzelheiten gewiesen ist. Dieselbe Bemerkung muß auch von der weitern Erörterung gelten, welche die Aufgabe hat, in einzelnen Wendungen und Zügen den Ton der ganzen Darstellung nachzuweisen.

§. 8.

Ton und Farbe der Darstellung in einzelnen Zügen nachgewiesen.

Das Erste, was in dieser Beziehung dem Leser als unplatonisch entgegentritt, ist der ungeschmeidige, nicht selten sogar pedantische Lehrton, der in unserer Schrift im Ganzen vorwaltet. Schon die ganze Stellung des Haupt-

sprechers zu den zwei andern ist von der Art, daß er meist didaktisch auftreten muß, und er hat dabei nicht den Vortheil, mit Jüngern, wie Parmenides und der Fremdling des Sophisten, noch auch, wie Kritias und Timäus, mit solchen zu reden, welche seine Erörterung mit Gleichem zu vergelten fähig wären. Um so mehr sollte man nun erwarten, daß das Lästige dieser Stellung im Gespräch selbst durch attische Urbanität verdeckt würde; statt dessen aber läßt der Athener seine Ueberlegenheit recht deutlich fühlen, und behandelt seine Freunde ganz wie Schüler, wovon man sich, aufser dem §. 6. Angeführten, aus Stellen, wie der Anfang des zweiten und fünften Buchs, I, 638, E. f. II, 658, C. III, 688, B. ff. 694, C. 696, D. IV, 705, D. ff. VI, 790, D. und vielen andern überzeugen kann. Ausserdem zeigt sich jener Lehrton aber auch darin, daß in unserer Schrift die Persönlichkeit des Verfassers, welche in den übrigen Platonischen Dialogen hinter dem Gegenstand ganz zurücktritt, sich mit einer gewissen Ostentation und Selbstgefälligkeit geltend macht. Hieher gehören die hie und da (wie I, 638, B. ff. III, 701, C. V, 744, A. VI, 751, B. VIII, 839, D.) eingestreuten Reflexionen über den Gang der Unterredung, welche (vgl. VII, 811, C. f. IX, 857, C.) bis zu offenem Selbstlob fortgehen; die Anspielungen auf Platon's persönliche Verhältnisse (s. §. 6.); das Zur-Schautragen von historischen Kenntnissen, welches I, 636, B. 637, D. f. 642, D. f. II, 656, D. 659, B. f. 674, A. III, 677, D. E. V, 747, C. VI, 776, C. f. 777, C. VII, 804, E. XII, 953, E. am Auffallendsten aber in der Ausführung des dritten Buchs bemerklich ist ¹⁾, und wozu nur ein chro-

1) Wollte man sich etwa darauf berufen, dass in einer für die Wirklichkeit berechneten Darstellung auch die Geschichte mehr berücksichtigt werden müsse, so wäre nur der Beweis zu führen, dass jene historischen Anführungen für die Entwicklung des Inhalts überall von Nutzen sind; aber selbst

rer Schrift spielen, indem nicht nur außerordentlich häufig und mit ganz besonderer Feierlichkeit ihrer erwähnt wird (s. o.), sondern auch sie selbst in den Gang des Gesprächs eingreifen. Auf ihre Lenkung wird der Verlauf der Unterhaltung, freilich im Contraste mit der doch auch wieder darin bemerklichen Absichtlichkeit, zurückgeführt (III, 682, E. IV, 722, C. — dasselbe besagt es, wenn III, 686, C. 702, B. von einem besonders glücklichen Zufall die Rede ist) und ihrem Schutze die fernere Unterredung empfohlen (vgl. IV, 712, B. und das häufige: So Gott will, I, 632, E. III, 688, E. V, 739, E. VI, 752, A. 778, B. VII, 799, E. VIII, 841, C.); ja sie werden mit in's Gespräch gezogen (II, 662, C. ff.), und demgemäß auch der Hauptsprecher (IV, 712, A. VII, 811, C.) als ein Prophet und göttlich Begeisterter dargestellt ¹⁾, dessen Reden dann natürlicherweise die rhetorische, nicht selten an's Dithyrambische anstreifende Färbung haben, der wir in unserer Schrift so häufig begegnen. Mit jener Feierlichkeit hängt übrigens wohl auch die Neigung des Verfassers zusammen, ethische und juridische Bestimmungen auf die Begriffe der Ehre und Schande zurückzuführen (vgl. I, 631, E. — 632, C. IV, 717, A. ff. V, 726. ff. 730, D. u. A.), welche Neigung sich auch in den vielen, oft ganz unbestimmten und übertriebenen Ehrenstrafen, die er festsetzt (vgl. VII, 808, E. 810, A. VIII, 841, E. IX, 880, B. XI, 917, C. 926, D.

1) Als unplatonisch erscheint diese Feierlichkeit namentlich, wenn wir sie mit dem freien Scherze vergleichen, mit welchem Platon im Phädrus S. 242, B. — 243, B. 262, C. f. 278, B. C. eine angebliche Inspiration behandelt; auch Rep. IV, 443, B, welche Stelle der Weise der Gesetze analog scheint, ist die angebliche göttliche Lenkung scherzhaft zu nehmen, während in unserer Schrift die Berufung auf eine solche ein constanter Zug, und im Zusammenhange mit ihrem übrigen feierlichen Wesen ohne Zweifel der Darstellung eine gewisse religiöse Weise zu geben bestimmt ist.

XII, 952, D.), und der immer wiederholten Erinnerung ausspricht, daß der, welcher den Gesetzen gehorcht, zu loben, der Ungehorsame zu beschimpfen sey (vgl. V, 745, A. VI, 774, C. D. 775, B. 784, E. XI, 914, A.).

Nur eine andere Art jener Feierlichkeit ist es, wenn das Gespräch doch auch wieder I, 636, C. III, 688, B. 690, D. X, 885, C. als ein *παίζειν*, VI, 769, A. als *πρεσβυτῶν ἑμφρῶν παιδιὰ*, und ebenso III, 685, A. als eine *παιδιὰ πρεσβυτικῇ σοφίᾳ* bezeichnet wird. Dasselbe findet sich bei Platon im Phädrus S. 262, D. 265, C. 278, B., und in der Republik VII, 536, C.; auch Parm. 137, B. wird von einer *πραγματεώδης παιδιὰ*, und Tim. 59, D. von einer *μέτριος καὶ γρόνιμος παιδιὰ* gesprochen. Aber in allen diesen Stellen hat die Darstellung der Rede als eines Spiels im Zusammenhang ihren bestimmten Grund, welcher im Phädrus und Parmenides darin liegt, daß diese Dialogen, so wie Platon die Sache darstellt, nicht einen bestimmten Inhalt, sondern nur Uebung der didaktischen Methode zum Zweck haben; in der Republik wird das bloße Theoretisiren als ein *παίζειν* dem Ernste des Lebens entgegengesetzt; in der Stelle des Timäus ist gar nicht vom Philosophiren, sondern nur von geistreicher empirischer Naturbetrachtung die Rede. In unserer Schrift dagegen wird die ganze Untersuchung ein Spiel genannt, ohne daß ein solcher Grund dafür vorhanden wäre; vielmehr paßt diese Bezeichnung übel zu dem ernsthaften und abgemessenen Tone des Ganzen, und der bestimmten praktischen Tendenz, welche namentlich der zweite Theil hat. Ebendamit erweist sie sich aber als eine bloße Form, hinter der sich, besonders bei ihrem wiederholten und geflissentlichen Vorkommen, ein Wichtigthun versteckt hat, indem damit etwas noch viel Bedeutenderes, als diese Untersuchungen, im Hintergrunde gezeigt wird. Ob ein solches Wichtigthun Platonisch sey, ist zu bezweifeln; analog ist aber, worauf früher hingewiesen wurde, daß unser Verfasser

alle menschlichen Dinge als ein Spielzeug der Götter betrachtet wissen will, nicht weil er sich wirklich nichts um sie bekümmert, sondern nur um die Ueberschwänglichkeit des Göttlichen damit auszudrücken.

Schon in dem bisher Bemerkten hat sich gezeigt, wie unsern Verfasser seine wichtige Miene nicht selten zu Uebertreibungen verleitet; aber auch sonst finden sich diese häufig, und es ist nicht unwichtig, sie näher zu betrachten, weil gerade bei Platon, wenn bei irgend einem Schriftsteller, das Einhalten des harmonischen Maafses bis aufs Einzelste der Darstellung hinaus ein charakteristisches Kennzeichen seiner Werke ausmacht. Ohne jedoch früher Gesagtes von der Ueberspannung mancher Platonischen Lehren und das, was eben erst von der Uebertreibung der Platonischen Erhabenheit in's Feierliche bemerkt wurde, zu wiederholen, begnügen wir uns hier mit der Anführung mancher Einzelheiten, in denen sich, alle zusammengenommen, eine Neigung zum Uebertriebenen als durchgreifender Zug in der Darstellung unserer Schrift ausspricht. Diesen Zug glauben wir zu bemerken, wenn z. B. I, 636, B. der Gymnastik vorgeworfen wird: *δοκεῖ τὰς περὶ τὰ τροδίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων διεφθαρκεῖν*, wo, ebenso wie XII, 942, D. das Uebertriebene durch die von Böckh ¹⁾ sehr richtig beigebrachte Parallele von Rep. VIII, 562, E. 563, C. nur um so anschaulicher wird; wenn nach II, 665, C. die ganze Stadt, Männer und Weiber, Freie und Sklaven, Kinder und Erwachsene, niemals auflören sollen, das vorher besprochene Thema einander zuzusingen; wenn nach VIII, 829, C. D. nicht nur die Gedichte der Feigen nicht gesungen werden sollen, wenn sie auch gut sind, sondern auch die der Tapfern gesungen werden, selbst wenn sie schlecht sind; wenn IV, 707, A. in Beziehung auf den Schaden, welchen die Nähe von

1) In Min. S. 106.

Schiffen der Tapferkeit zufüge, versichert wird: *λέοντες ἂν ἐλάφους ἐδισθεῖεν φεύγειν, τοιούτοις ἔθεσι χρώμενοι*, und VII, 819, D. über die Unbekanntschaft der Griechen mit der Mathematik: *ἔδοξέ μοι τοῦτο οὐκ ἀνθρώπινον, ἀλλὰ ἡνῶν τινων εἶναι μᾶλλον θεοματίων* (vgl. S. 820, A. f. 821, A. f. und 818, C. wo statt des S. 819, D. gebrauchten Ausdrucks nur gesagt ist: *πολλοῦ δ' ἂν δεῖσαιεν ἄνθρωπος θεὸς γενέσθαι*); wenn nicht nur V, 740, A. das Vaterland eine *θεὸς* genannt wird, sondern sogar VI, 775, E. der Hochzeittag eine *ἀρχὴ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδριμένη* ¹⁾, womit S. 753, E. zu vergleichen; wenn VII, 814, B. über die Unbrauchbarkeit der Weiber im Kriege gesagt wird: *δόξαν τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καταχεῖν* (bei wem?) *ὡς πάντων δειλότατον γούσι θηρίων ἐστίν* u. dgl. Dieses Uebertriebene findet sich besonders auch in den oft viel zu kategorisch ausgesprochenen allgemeinen Behauptungen, wie V, 728, B. 732, A. VII, 797, A. VI, 773, D. *τοῦτ' οὐκ γινόμενον ἐν τῇ τῶν παιδῶν μίξει διορᾶν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, δυνατὸς οὐδεὶς*. (Politie. 310, A. heisst es über denselben Gegenstand: *σχεδὸν οὐδὲν χαλεπὸν οὔτε ἐννοεῖν, οὔτε ἐννοήσαντα ἀποτελεῖν*.) — IV, 708, E. *οὐδεὶς ποτε ἀνθρώπων οὐδὲν ρομοθετεῖ* u. s. w. V, 727, A. *τιμῇ δ' ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡμῶν οὐδεὶς ὁρῶς [τὴν ψυχὴν], δοκεῖ δέ* und Aehnliches. — Hieran schliesst sich auch die Bemerkung mancher Unfeinheiten an, die uns in unserer Schrift begegnen, und mit dem anderweitigen Mangel an attischem Salz in ihr, welcher nur als blofser Defekt nicht näher nachzuweisen ist, zusammenhängen. Dergleichen sind VIII, 834, B. *τούτου ἀγωνιστὰς οὐκ ἐπιχώριον ἔσται τιθέντας τοῦν μήτε ἔχειν μήτε δοκεῖν κεκτῆσθαι*, und die oben angeführte Aeußerung über die Mathematik (VII, 819, D.), welche um so übler läfst, da die beiden Dorier vor und nach bekennen, dafs sie diese

1) Die Asr'sche Erklärung: *principium enim et Deus in hominibus collocati servant omnia* ist grammatisch unmöglich.

Unbekanntschaft theilen; die Art vollends, wie VIII, 838, E. ff. das Unnatürliche der Päderastie erörtert, und namentlich, wie S. 839, B. im Scherz ein ἀνὴρ σφοδρὸς καὶ νέος πολλοῦ σπέρματος μεστὸς eingeführt wird, enthält eine Unzartheit, die uns an Platon befremden müßte, und mit der Naivetät wenigstens, welche sich Tim. 91, B. findet, gar nicht verglichen werden kann.

Auch an die unserer Schrift eigene Breite der Darstellung, auf welche schon im vorigen Paragraphen bei Gelegenheit aufmerksam gemacht wurde, mag hier wieder erinnert werden, indem wir als weitere Beispiele derselben anführen: I, 648, A. — E. II, 668, B. C. VI, 770, D. VII, 808, A. 818, C. VIII, 836, A. 838, D. Ebendahin gehört die I, 648, C. IV, 721, D. VII, 800, A. VIII, 843, A. XI, 927, C. und öfters als Einleitung von Strafbestimmungen vorkommende Bemerkung, daß der, welcher dem Gesetze folgt, nicht gestraft werden solle, den Uebertreter aber solle die und die Strafe treffen, und überhaupt die Neigung des Verfassers, dasselbe positiv und negativ auszudrücken (vgl. IV, 718, D. μὴ μέγα — σμικρὸν δὲ. VI, 754, E. 766, A. 769, D. VIII, 832, C. u. A.), wobei ihm nur die Gegensätze nicht immer recht gelungen sind, wie z. B. IV, 716, D. wo das ἄδικος, V, 741, D. wo das ἔμπειρος im Gegenglied nicht an seiner Stelle ist. Auch sonst sind aus dem Streben nach möglichst vollständiger Ausführung einzelne unpassende oder sogar ungereimte Züge hervorgegangen, wie II, 660, A. das τὴν δὲ τῶν πονηρῶν (oder, wie Böckh will: τὴν πονηρὰν) ἐν ἀηδέσι. II, 666, E. das σφόδρα ἀγριαίνοντα καὶ ἀγανακτοῦντα. V, 740. D. der Beisatz: ἢ τοῖς ἐλλείπουσι. I, 632, D. das τοῖς δὲ ἄλλοις ἡμῖν οὐδαμῶς ἐστι καταφανῆ. VII, 816, E. das καινὸν δὲ αἰετὶ φαίνεται u. s. w. was ohne Zweifel ein schlechtes Mittel wäre, den Bürgern die Freude am Komischen zu verleiden. Aus demselben Charakter der Darstellung rührt auch die Vorliebe unsers Verfassers für epexegetische Ausführungen her, deren manche,

wie *παιδία καὶ σπουδαί* (I, 647, D. vgl. I, 644, D. V, 732, D.) *παῖδες καὶ ἄνδρες καὶ πρεσβῦται* (III, 687, C. 696, A. VII, 792, D. IX, 879, B.) *θεοὶ καὶ θεῶν παῖδες* oder *θεοὶ καὶ δαίμονες* (V, 739, D. VI, 771, D. VII, 796, C. 799, A. 815, D. 818, C. VIII, 828, B. 834, E. 848, D. X, 910, A. XI, 934, C.) *νῦν καὶ ἡμέρα* (VII, 790, C. 807, A. D. X, 854, A. VI, 775, C.) *μέγιστα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα* (vgl. S. 48.) und ähnliche zu stehenden Redensarten bei ihm werden.

Nicht sehr glücklich ist unsere Schrift in der Wahl ihrer Bilder und Beispiele. So trägt I, 647, E. — 649, A. die Vergleichung des Weins mit einem Furcht bewirkenden Tranke nichts zur Verdeutlichung bei, da ja jener Trank selbst nur fingirt, somit das Unbekannte zur Erklärung des Bekannten gebraucht ist. Ebenso ist IV, 720, A. — E. das (IX, 856, C. vollends in's Uebertriebene ausgemahlte) Beispiel von den Aerzten, welche die Freien anders behandeln, als die Sklaven, wiewohl es von dem Verfasser selbst gelobt wird, schon darum unplatonisch, weil nach Platon der Arzt, als der Wissende, dem nicht Wissenden, gleichviel ob Freier oder Knecht, schlechthin zu befehlen hätte; die Sache klar zu machen aber darum ungeeignet, weil auch in Griechenland die Aerzte dieses verschiedene Verfahren nicht wirklich beobachteten, sondern nur nach des Verfassers Meinung beobachten sollten. Nicht weniger ist VI, 769, A. — D. die Vergleichung des Gesetzgebers mit einem Mahler ganz schief, denn in der Wirklichkeit wird es keinem Mahler einfallen, einen Andern mit der fortgehenden Ausbesserung seiner Gemälde zu beauftragen. Gezwungen erscheint ferner: IV, 712, B. *καθάπερ παῖδα πρεσβῦται πλάττειν τῷ λόγῳ τοὺς νόμους*; IV, 717, A. die Vergleichung der Mittel zur Erreichung des Staatszwecks mit Geschossen ¹⁾; VI, 776, B. der Ausdruck: *ἐξ*

1) Weit ungezwungener lautet eine ähnliche Vergleichung Philob. 23, B.

τρέφοντας παῖδας, καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων. S. 777, E. σπεῖρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν. S. 778, D. καθεύδειν ἔῃν ἐν τῇ γῇ κατακείμενα τὰ τεῖχη, καὶ μὴ ἐπανιστάναι: und selbstgefällig genug wird das Erkünstelte solcher Vergleichen gestanden X, 898, B. τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες, νοῦν τὴν τε ἐν ἐνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόνου ἀπεικασμένα φροῆς, οὐκ ἂν ποτε φανέμεν γαῦλοι δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων, wo sich auch in der gedrechselten Sprache eine Künstlichkeit ausdrückt, wie sie Platon sonst fremd ist. Dieses Erkünstelte zeigt sich auch in der unvorbereiteten, an die Prunkreden Platonischer Sophisten erinnernden Einführung mancher Vergleichen; z. B. I, 644, C., wo die metaphorischen Ausdrücke in einer katechetischen Rede unpassend sind, VI, 758, A. VII, 808, D. X, 903, C. 905, E. 906, C. 903, D. wo ohne alle Vorbereitung statt θεῶ auf einmal τῷ πεττεπτηῖ gesetzt ist, eine Vergleichung, die bei Platon schwerlich vorkommen würde, hier aber nicht befremden darf. Außer jenen Vergleichen dürften auch Wortspiele, wie εὐμενέστερον und εὐμαθέστερον (IV, 718, D.), πόλις und ἄπολις (VI, 766, D.), ἐναντίως τιμάσθω μᾶλλον δὲ ἀτιμαζέσθω (VI, 784, E.), τρόπος und τροπίδιον (VII, 803, A.), ὥρας καθάπερ ὁπώρας (VIII, 834, C.), ὁρῶν μᾶλλον ἢ ἐρῶν (Ebd. D.), πράγματι ἀχαρίστη θυμῷ χαριζόμενος (XI, 935, A.) und viele andere mehr oder weniger gemacht erscheinen.

Noch ist von einigen unserer Schrift eigenthümlichen dialogischen Wendungen zu reden. Dahin gehört, was sich hier nicht selten findet, aber bei einem gewandten Dialogschreiber nicht vorkommen sollte, daß in den Reden eine absichtliche Dunkelheit ist, um durch eine Bitte um Aufklärung die weitere Bewegung des Gesprächs herbeizuführen. (Vgl. III, 696, D. E. IV, 705, C. 708, D. E. 710, A. VI, 776, B. C. VIII, 838, A. B. 841, C. 848, B. X, 903, D. ff.) Ferner die wunderliche Umständlichkeit, mit der einigemale (IV, 709, D. 719, A. VI, 769, E.) der Fortgang

der Unterredung dadurch vermittelt wird, daß sich der Sprecher, ehe er weiter redet, vorher zugeben läßt, der Gesetzgeber werde seine Wünsche und Ansichten auf Befragen wohl auch mittheilen. Von der Verwechslung der den einzelnen Personen zugetheilten Rollen, welche darin liegt, daß der Athener wegen seiner Aufmerksamkeit von Kleinias gelobt wird, war schon §. 6. die Rede. Ebenso wird auch IV, 723, C. f. und VI, 772, E. dem Kleinias etwas unterlegt, was der Athener gesagt hatte, wobei man an die ähnliche Wendung Gorg. S. 466, E. 482, B. 495, D. f. (etwa auch Meno 78, D.) erinnert wird; dieselbe ist aber hier ungeschickt angebracht, da es sich weder darum handelt, dem Mitredenden den ihm selbst unbewußten Inhalt seiner eigenen Reden deutlich zu machen, noch auch zur Ironie ein Grund vorhanden ist. Eine für unsere Schrift besonders charakteristische Manier aber ist die Gewohnheit, Anreden an fingirte Personen zu halten, oder Reden derselben und Gespräche mit ihnen einzuführen. Wie häufig solche fingirte Dialogen in unserem Werk sind, mögen die nachstehenden Beispiele zeigen: I, 629, B. *Ἰθὺν δὲ ἀνερώμεθα κοινῇ τοῦτονί τὸν ποιητὴν οὕτως πῶς ὧ Τύρταιε, ποιητὰ θεϊότατε* — 637, C. *πᾶς γὰρ ἀποκρινόμενος ἔρεϊ θαυμάζοντι ξένῳ· μὴ θαύμαζε, ὧ ξένε* — 648, A. *οἶον τὸ τοιόνδε περὶ αὐτοῦ καὶ μάλα εἶχομεν ἂν αὐτῷ διαλέγεσθαι φέρε, ὧ νομοθέτα* — und 649, A. *εἶεν, ὧ νομοθέτα* — II, 662, C. *φέρε γὰρ* — ὧ ἄριστοι τῶν ἀνδρῶν, εἰ τοὺς νομοθέτησαντας ἡμῖν αὐτοὺς τούτους ἐροίμεθα θεοὺς — worauf bis S. 663, A. ein hypothetischer Dialog folgt, der jedoch bald von den Göttern auf den Gesetzgeber übergetragen wird; — III, 690, C. *καίτοι τοῦτό γε, ὧ Πίνδαρε σοφώτατε* — 690, D. *ὁρῆς δὲ, φῶμεν, ὧ νομοθέτα, πρὸς τίνα παίζοντες τῶν ἐπὶ νόμων θέσιν ἰόντων ῥαδίως* — 695, D. *ὧ Δαρεῖε, εἰπεῖν ἐστὶ δικαιοσύνη* — IV, 709, D. f. *φέρε δὲ, νομοθέτα, πρὸς αὐτὸν φῶμεν* — 715, E. *παρόντας θῶμεν τοὺς ἐποίκους* — *Ἄνδρες τοίνυν, φῶμεν πρὸς αὐτοὺς* — 719, A. *λέγωμεν δὲ,*

τῷ νομοθέτῃ διαλεγόμενοι, τόδε· — V, 741, A. ταῦτ' οὖν δὴ τὸν νῦν λεγόμενον λόγον ἡμῖν φῶμεν παραινεῖν, λέγοντα· ὦ πάντων ἀνδρῶν ἄριστοι — 746, B. ἡμῖν ὁ νομοθετῶν φραζει τάδε· ἐν τούτοις τοῖς λόγοις, ὦ φίλοι — VI, 770, B. λέγωμεν δὴ πρὸς αὐτούς· ὦ φίλοι, σωτῆρες νόμων — 772, E. ὦ παῖ, τοίνυν, φῶμεν ἀγαθῶν πατέρων φύντι — VII, 809, B. ὦ ἄριστε τῶν παίδων ἐπιμελητὰ — 810, C. οἷς, ὦ πάντων βέλτιστοι νομοφύλακες, τί χρήσεσθε; — 817, A. — E. ἐάν ποτέ τινες αὐτῶν ἡμᾶς ἐλθόντες ἀνερωτήσωσιν οὕτωςί πως· ὦ ξένοι — τί οὖν ἀποκρινώμεθα; — ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ τάδε· ὦ ἄριστοι, φάναι, τῶν ξένων, — νῦν οὖν, ὦ παῖδες, μαλακῶν Μουσῶν ἔκγονοι — 820, B. μῶν οὐκ ἄξιον, ὑπὲρ πάντων (alle Griechen) αἰσχυνθέντας εἰπεῖν πρὸς αὐτούς· ὦ βέλτιστοι τῶν Ἑλλήνων — 883, D. λέγωμεν τοίνυν — προσαγορεύοντες τοὺς νέους· ὦ φίλοι — VIII, 829, E. χρὴ δὲ ἀναφέρειν παρδεικνύντα ἑαυτῷ τὸν νομοθέτην τῷ λόγῳ· φέρε, τίνα ποτὲ τρέφω — IX, 854, A. λέγοι δὴ τις ἂν (zu dem Tempelräuber) — τάδε· ὦ Θανυμάσιε — 860, E. εἴ με ἐρωτῶτε· εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχοντά ἐστιν, ὦ ξένε — X, 885, C. ταῦτα τάχ' ἂν εἴποιεν· (die Atheisten) ὦ ξένε Ἀθηναῖε, καὶ Λακεδαιμόνιε, καὶ Κνώσιε — 893, B. ὦ ξένε, ὁπόταν γῆ τις — 899, D. ὦ ἄριστε δὴ, φήσομεν — 904, E. — 905, D. αὕτη τοι δίκη ἐστίν, ὦ παῖ καὶ νεανίσκε — γιγνώσκειν δὲ αὐτὴν, ὦ πάντων ἀνδρείοτατε, πῶς οὐ δεῖν δοκεῖς; — XI, 923, A. ὦ φίλοι, φήσομεν, καὶ ἀτεχνῶς ἐφήμεροι — XII, 963, B. καθάπερ ἄνθρωπον ἐπερωτῶντες (den νοῦς πολιτικὸς) εἴπομεν ἂν ὦ Θανυμάσιε. — Schon eine so ausserordentlich häufige Wiederholung einer und derselben Wendung scheint weniger dem Künstler anzustehen, der, wie Platon, alles Uebermaafs so gut zu vermeiden weifs, und zu dem mannigfaltigsten Wechsel reich genug ist, als einem solchen, welcher aus Armuth den Fund, den er einmal gethan hat, nicht oft genug vorzeigen kann. Aber ausserdem, dafs diese Wendung in unserer sonst doch dialogisch so unbelebten Schrift allein fast so oft vorkommt, als in allen übrigen

Platonischen Werken zusammen, zeigt es sich nun auch noch, daß sie hier in ganz anderer Weise, als sonst bei Platon, gebraucht ist. — Der gewöhnlichste Gebrauch des fingirten Dialogs bei Platon ist der, daß er sich desselben bedient, um Leuten, die sich in seine dialektische Behandlung der Begriffe nicht finden können, an Beispielen das Wesen derselben anschaulich zu machen. In der Regel ist dann der fingirte Dialog durch ein „wie wenn“ eingeführt. So begegnet uns diese Wendung Phaedr. 268, A. — 269, C. Prot. 311, B. C. 318, B. C. 352, A. Gorg. 451, A. ff. 453, C. 518, B. Theaet. 203, A. Meno, 75, A. Rep. I, 332, C. 337, A. IV, 420, C. und an einigen andern Stellen. Ein zweiter Fall, in welchem sich Platon derselben bedient, tritt ein, wenn sie ihm das Mittel ist, um Einwürfe gegen seine Ansicht einzuführen, die er den Personen des Gesprächs nicht in den Mund legen konnte. Diefes findet sich Protag. 353, A. — 357, E. wo die gewöhnliche Ansicht nicht von Protagoras vorgetragen werden konnte, weil im Streite mit ihm, nach seinem ganzen Charakter, zu keinem bündigen Beweise zu gelangen war, zugleich, um den Unterschied des philosophischen Dialogs vom sophistischen an einem Beispiele zu zeigen, vielleicht auch weil der von Sokrates dort aufgestellte Satz wirklich mit der Lehre des Protagoras übereinstimmte; Protag. 330, C. wo die figura communicationis die Absicht hat, das für den Sophisten Unangenehme der folgenden Katechisation zu mildern; Phaedr. 260, D. Rep. V, 453, B. und 479, A. wo der Einwurf, der gemacht wird, und die Zweifel an der Ideenlehre für Glaukon nicht paßten. Ein dritter Fall für das Vorkommen des fingirten Dialogs ist es, wenn Sokrates gegen die von Andern vorgetragenen Ansichten in seinem eigenen Namen etwas einzuwenden hat. In diesem Fall ist es dem Charakter der Sokratischen Ironie gemäß, ebenso, wie er seine positiven Lehren auf die Ueberlieferung weiser Männer und Frauen zurückführt, so auch solche Einwendungen

Andern in den Mund zu legen. So Gorg. 452, A. — D. Meno 71, A. Theaet. 195, C. 200, A. Noch näher liegt jene Form, wenn es der Redende (wie Soph. 243, D. ff. 248, A. Theaet. 158, E. 162, D. — 168, C. 178, B. 181, D.) wirklich mit einer fremden, durch keine der dialogischen Personen vertretenen Ansicht zu thun hat. Hier ist der fingirte Dialog das einzige Mittel, welches Platon zu Gebote stand, um eine Ansicht, die keinen anwesenden Vertheidiger hatte, dialektisch zu erörtern. Uebrigens ist die scherzhafte Art zu bemerken, mit welcher diese Wendung behandelt wird, indem Theaet. 170, A. der, welcher des Protagoras Ansicht vertreten muß, ohne Weiteres als Protagoras angeredet, und S. 171, D. der verstorbene Sophist selbst dargestellt wird, wie er das Haupt bis an die Schultern aus der Erde hervorstreckt. Ein vierter oder fünfter Gebrauch des fingirten Dialogs endlich kommt Phileb. 63, A. ff. vor, wo, freilich nicht ganz ungezwungen, die ἡδοναί und die φρονήσεις angeredet werden, um dadurch die gegebene Antwort als eine objektiv gültige, aus dem Begriff der Sache selbst hervorgegangene zu bezeichnen (vgl. a. a. O. οὐχ ἡμᾶς, ὦ Πρωταγόρα, διερωτῶν χρόν, τὰς ἡδονὰς δὲ αὐτὰς καὶ τὰς φρονήσεις u. s. w.); ähnlich, aber ganz ironisch gewendet, ist Cratyl. 408, B. das Auftreten des Namenmachers mit seiner Rede. Bloß zur Belebung der Darstellung dient das Einführen fremder Rede in der oratio directa Phaedr. 272, B. Theaet. 188, D. Rep. VII, 520, B. 526, A. IX, 589, C. f. X, 599, D., wo aber durchaus die Prosopopöie so leicht ist, daß diese Beispiele kaum noch hergehören. Phaedo 66, B. Rep. III, 415, A. ist das Reden eigentlich zu verstehen, und nur das, was gesprochen werden soll, direkt angeführt. — Vergleichen wir nun hiemit den Gebrauch des fingirten Dialogs in unserer Schrift, so ergibt sich aus den oben angeführten Beispielen eine bemerkenswerthe Abweichung derselben von der sonstigen Platonischen Weise. Während es dieser gemäß

ist, daß jene Wendung nicht ohne einen bestimmten im dialogischen Zusammenhange liegenden Grund eintrete, so ist hier nur in den wenigsten Fällen ein solcher Grund vorhanden, in der Regel dagegen erscheint sie als eine müßige Zierrath, zu deren Anwendung die Gelegenheit oft ganz vom Zaune gebrochen wird, und die höchstens etwa im Allgemeinen den Zweck hat, der sonst etwas einförmigen Darstellung mehr Abwechslung zu geben, was freilich durch ein so äußerliches, und sich so oft wiederholendes Mittel nur schlecht erreicht wird. Ueberdies aber fehlt unserer Schrift auch in der Behandlung der angegebenen Wendung die Leichtigkeit und Freiheit, mit welcher sich Platon dieser halb scherzhaften Form zu bedienen pflegt, und schon dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von andern Darstellungen, daß hier im Allgemeinen die fortlaufenden Anreden vorherrschen, während sonst fast nur Dialogen auf diese Art eingeschoben werden, was mit der bereits bemerkten dialogischen Ungewandtheit zusammenhängt. Als ein auffallenderes Beispiel von verfehlter Behandlung im Einzelnen ist die belehrende Unterredung mit Göttern (II, 662, C. ff.) hervorzuheben, welche um so unschicklicher erscheint, wenn man hinzunimmt, wie pretiös unser Verfasser sonst religiöse Dinge behandelt. Er hat diess auch selbst anerkannt, indem er den Dialog im Verlauf auf den Gesetzgeber überträgt; aber doch wird das Unschickliche dadurch nicht aufgehoben. Nicht minder unpassend muß es erscheinen, wenn III, 690, D. der fingirte Dialog durch das *παίζοντες* als bloßer Scherz bezeichnet, ebendamit aber das Absichtliche seiner Einführung ausgesprochen wird. Namentlich sind hier aber auch die Anreden zu erwähnen, welche dadurch, daß sie meistens nur die vorher gegebene Bezeichnung der Persönlichkeit wiederholen, etwas Einförmiges ¹⁾, und in Formeln, wie *ὦ ἄνθρωπε*

1) Besonders auffallend ist diess, wenn (X, 885, C. 893, B.) der

στοι τῶν ἀνδρῶν und ähnlichen, die hier ganz stehend sind, sogar etwas Widriges bekommen. Jedermann ohne Unterschied als den Allervortrefflichsten zu bezeichnen, ist eine Ironie, die in ihrem häufigen Vorkommen etwas Moquant hat. Sonderbar ist übrigens X, 897, C. das ὃ θαυμάσιε in der Antwort des Atheners auf eine selbstgemachte Frage, wie auch, daß VII, 820, B., wo von allen Griechen die Rede ist, gesagt wird: ὃ βέλτιστοι τῶν Ἑλλήνων, und VI, 752, E. wo Kleinias allein angeredet wird, ὃ παῖδες Κρητῶν; ebenso III, 696, A. ὃ Λακεδαιμόνιοι zu Megillos.

§. 9.

Die Sprache.

Was oben über die Schwierigkeit des kritischen Urtheils hinsichtlich der Form einer Schrift bemerkt wurde, findet, in unserem Falle wenigstens, seine ganz besondere Anwendung bei der Untersuchung über die Sprache. Unser Werk ist nicht nur in reinem attischem Dialekt geschrieben, sondern es hat auch im Allgemeinen die Platonische Ausdrucksweise; nichtsdestoweniger ist seine Sprache von der der übrigen Platonischen Schriften nicht wenig verschieden. Nur beruht diese Verschiedenheit weniger auf den Einzelheiten des Ausdrucks, als auf dem ganzen Charakter der sprachlichen Darstellung. Soll nun aber dieser näher nachgewiesen werden, so wird eine solche Nachweisung immer mehr oder weniger lückenhaft, und ihre Beweiskraft an das subjektive Urtheil gebunden bleiben. Denn wie es einerseits wohl denkbar wäre, daß ein Schriftsteller in lauter Platonischen Ausdrücken und Wendungen höchst unplatonisch schriebe, so ist es auch auf

Athener von Jedermann als ξένος bezeichnet werden soll, weil ihn der Verf. freilich nur als solchen kennt.

der andern Seite nicht zu läugnen, daß manches, was ohne Platonische Analogie ist, auch in den ächtesten Werken, ja in diesen oft mehr, als in Produkten von Nachahmern, vorkommt. Am Unsichersten wird durch diese Wahrnehmung jeder Beweis, der vom Vorkommen unserer Schrift eigenthümlicher Wörter und Ausdrücke hergenommen wäre; mehr Beachtung verdient das Vorkommen eigenthümlicher Wort- oder Flexionsformen, der Periodenbau, der Ton und die Färbung der Sprache im Allgemeinen. Einige Andeutungen in allen diesen Rücksichten mögen die nachstehenden Bemerkungen geben.

1) Aus der großen Zahl von Wörtern, die sich unter den Platonischen Werken allein in unserer Schrift finden, heben wir folgende aus ¹⁾: ἀλλοδημία, ἀπενιαντήσις (oder — ισις), γλυκυθυμία, διαθετήρ, θρασυξενία, κόρος, μεγαλόνοια (sonst μεγαλοπρέπεια oder μεγαλοφροσύνη); ferner: αἴστωρ, βιοδότης, ἐχθροδοπός, ἡέθεος· ἀνατεῖ, ἀνδιτεῖ, νηποινεῖ· ἀθύρω, αἴσσω, εὐθημονοῦμαι, παραποδίζω, σέβω im Aktiv, τρμελέω, τηπᾶω. Von andern Wörtern, die bei Platon nicht ungewöhnlich sind, hat unsere Schrift Formen, welche bei ihm nicht vorkommen. So βλάβος, statt βλάβη, das übrigens hier auch vorkommt; ἄβιος st. ἀβίωτος, ἄχαριστος st. ἄχαρις, δούλειος st. δουλικὸς, παιδείος, sonst (auch in den Gesetzen) παιδικὸς, ἐξαγριῶ st. — αἰνώ, ἰλεοῦμαι st. ἰλάσχομαι, und das jonische σωφρονιστύς (XI, 933, E.). Besonders ist hier die Vorliebe unsers Werks für die verlängerten Substantivformen auf — μα und — σις, namentlich die erstern, und für Verstärkung der Substantiva und Verba durch Zusammensetzung mit Präpositionen zu bemerken. Man vgl. ἀγώ-

1) Dieser ganze Abschnitt stützt sich auf Asr's Lexicon Platonicum, soweit dieses dem Verf. schon zu Gebot stand. Auf dasselbe Werk verweisen wir auch hinsichtlich der Beweisstellen.

νισμα, αθλημα, ἀσέβημα, βάμμα (XII, 956, A. wahrscheinlich statt βαφή, Ast erklärt es tinctum, βαφή tinctura), γεώγημα, διάπανμα, ἔθισμα, ἐπιθύημα, ἐστίμα (st. —σις), ζημίωμα, θήρευμα, ἴδρυμα, κατηγόρημα, κιβδήλευμα, (übrigens findet sich auch κιβδηλέω und κιβδηλεία, wohl ganz zufälliger Weise, nicht bei Platon) κόσμημα, κομιδῆμα, ὀμίλημα, πολλτευμα, σκάμμα, τάφρευμα, βλάψις, ἐπιβούλευσις, ἐπικούρησις, λοιδορήσις, παράγγελσις; ferner, was das Zweite betrifft, ἀνείργω, ἀνοσιουργέω, ἀποβλάπτω, ἀφιλάσχομαι, διαγορεύω, διανομοθετέω, διατηνῶ, διαφαννίζω, διαχειροτονέω, διαψέγω, διείρηται, διεξεργάζομαι, διενλαβεῖσθαι, εἰσποιέω, εἰσπράττω, ἐκδικάζω, ἐκοιμάομαι, ἐλαμβάνω, ἐκπράττω, ἐξενπορέω, ἐξιλάσχομαι, ἐξυβρίζω, ἐξανδραποδίζομαι, ἐξάρχω, ἐπαιδέομαι, ἐπανακοινῶ, ἐπαναμνησκῶ, ἐπαναχωρέω, ἐπιχράομαι, ἐπωφελέω, καταβλάπτω, κατακρατέω, καταμιαίνω, κατανομοθετέω, καταρδυνπαίνω, καταρθείρω, und die Substantive: διαμάχη, ἐξάγγελος, ἐπάνηξ und ἐπάνηξις, ἐπιχειροτονία. — Noch andere Wörter endlich werden in den Gesetzen in Bedeutungen gebraucht, welche sie bei Platon sonst nicht haben, z. B. ἄγνως, sonst: unbekannt, VI, 751, D., wie der Genitiv ἀλλήλων anzudeuten scheint, in der Bedeutung: nicht kennend; ἄθιτος, VIII, 841, D., nicht durch Opfer geheiligt; ἄμορφος (IX, 855, C. XII, 960, A.) beschimpfend. Am Beachtenswerthesten ist dieser abweichende Gebrauch bei Wörtern, welche den Werth von Kunstausdrücken haben. Von der Differenz hinsichtlich der Tyrannis war schon oben (§. 5.) die Rede; ähnlich verhält es sich mit δυναστεία, womit Platon Rep. VIII, 544, D. eine der zwischen den fünf reinen Verfassungsformen in der Mitte liegenden bezeichnet, während es hier (III, 680, B.) ausdrücklich für das allgemein angenommene Wort zur Bezeichnung des patriarchalischen Urzustands erklärt wird. Gegen Platon's sonstigen Sprachgebrauch wird III, 688, B. δόξα, und zwar ohne den Beisatz: ἀληθῆς, mit φρόνις gleichgestellt. III, 689, A. f. wird zur ἀμαθία gerechnet,

was Tim. 86, B. ff. ausdrücklich als *μανία* von ihr unterschieden wird. Von dem Ausdruck: *θελα μόλα* wird im nächsten Abschnitt noch die Rede seyn. — Hieher gehört auch der Gebrauch von Pluralien in der Bedeutung ihres Singulars, wie *μανίαι* st. *μανία*, VI, 783, A. IX, 869, A. 881, B. (sonst bedeutet dieser Plural die verschiedenen Arten des Wahnsinns, vgl. Politic. 310, D. Theaet. 158, D.) *ἀθεόεργες* (XII, 967, C.), *φρόνοι* st. *φρόνος*, (VII, 801, E.) *φόβοι* st. *φόβος*, (X, 906, A.) *φύσεις* in der Bedeutung: Eigenschaften, (IV, 710, B.).

2) Als eigenthümliche Beugungsform sind die jonischen Dativendungen auf — *οισι* und — *αισι* zu bemerken, deren sich zwar Platon, wie die ältern Attiker überhaupt, auch bedient, doch verhältnißmäßig selten, während sie in unserer Schrift außerordentlich häufig sind. Da hier nur die Masse entscheiden kann, so mögen auch die Beispiele nicht gespart werden. Man vgl. VI, 757, D. *παρωνυμοισι*, 758, A. *παντοδαπαῖσιν*, Ib. B. *ἰδίοισι*, 783, A. *ἀγωνίοισι*, 785, A. *ἱεροῖσι*, VII, 789, B. *κνομένοιαι*, 794, A. *ἐλευθέροισι*, 799, B. *ποῖαισι*, 802, E. *ἀρμονίαισι*, I, 625, C. VII, 806, D. VIII, 847, E. IX, 872, D. XII, 957, E. *οῖσι*, VII, 811, E. 812, E. VIII, 849, E. IX, 876, E. X, 887, B. 905, D. XII, 950, B. *τοῖσι* und *ταῖσι*, VIII, 829, C. 849, E. *ἐκάστοισι*, X, 910, A. *ἐκάσταισι*, VIII, 835, C. *μεγίσταισιν*, 847, B. *δεσμοῖσι*, VII, 800, C. IX, 861, E. *αὐτοῖσι*, X, 889, E. 895, A. XI, 918, A. *αὐτοῖσι*, IX, 862, E. 881, B. XII, 976, D. *τούτοιαι*, IX, 880, E. *τοιούτοιαι*, 872, B. *ξένοισι* — *ἄστοῖσι*, 879, B. X, 886, E. XII, 955, E. *θεοῖσι*, X, 886, E. *λόγοισι*, 888, C. *πολλοῖσι*, XI, 927, A. *πολλαῖσι*, IV, 714, E. X, 890, A. 906, E. *ἐτέροιαι*, 906, E. *ἡνιόχοισι*, XI, 915, C. *φυλετικαῖσι* und *αἰρετοῖσι*, 919, B. *ἄλλοισι*, 920, E. *τέχναισιν*, 922, D. *παντοῖαισιν*, 927, D. *ἐπιτρόποιαι*, Ib. E. *ἐπιμελείαισιν*, 936, A. *θυμωμένοιαι*, XII, 917, C. *ἵπποισι*, 955, D. *δῶροισι*, 967, D. *χρωμέναισιν*. Uebrigens sieht man bald, daß der Verfasser

diese ältere Form absichtlich anwendet, um seinen Gesetzen einen alterthümlichern Anstrich zu geben; denn ihr häufiger Gebrauch betrifft überwiegend nur die sieben letzten Bücher des Werks, also den Abschnitt, welcher von der Gesetzgebung im engeren Sinn handelt, und in welchem der Verfasser, wie ihm folgend Cicero de Legibus, die Sprache der wirklichen Gesetze nachahmen will. Doch bleibt er sich weder gleich im Gebrauche der jonischen Endformen, noch beschränkt er denselben auf diejenigen Abschnitte, welche eigentliche Gesetze enthalten, sondern er bedient sich ihrer ebenso in den Proömien und im Dialog. Wiewohl nun aber diese sprachliche Eigenthümlichkeit aus einer bestimmten Absicht hervorgegangen ist, so hat doch eben diese Absichtlichkeit etwas, das an Platon befremden müßte. Eine so äußerliche Nachahmung des Alterthümlichen liegt nicht in seinem Geiste, und wenn sie mit der eben so äußerlichen Mimik unseres Werks und der steifen Feierlichkeit in seinem ganzen Tone nicht übel zusammenstimmt, so kann dieß nur dazu dienen, den Verdacht gegen dasselbe zu bestärken.

3) Die Ausdrucksweise unserer Schrift hat mehr rhetorischen, nicht selten sogar poëtischen Schmuck, aber weniger Bestimmtheit, als wir bei Platon gewohnt sind. Die Reden selbst werden als poëtische, begeisterte Reden, als *μῦθοι* *) bezeichnet, (vgl. IV, 719, B. VI, 752, A. 773, B.

-
- 1) Sonst hat *μῦθος* bei Platon immer die Bedeutung: fabula. z. B. Gorg. 523, A. Politic. 297, B. Phileb. 14, A. Ebenso ist *δραμυθο λογεῖν* = confabulari, plaudern Phaedo 70, B. Rep. II, 376, D. Diese Grundbedeutung läßt sich auch da nachweisen, wo *μῦθος* für das einfache *λόγος* gesetzt scheint, wie Tim. 59, C. 68, D. 69, B. wo der Ausdruck passt, weil nur von einer *ἰδέα τῶν εἰκόντων μύθων*, von einer *παιδία* die Rede ist; ebenso Theact. 164, D., wo der Satz des Protagoras, nachdem seine Grundlosigkeit aufgezeigt ist, mit Recht ein *μῦθος*, ein leerer Einfall, genannt wird.

VII, 790, C. 812, A. IX, 872, D. X; 903, B. XI, 927, D. VI, 771, C. — ebendasselbst in derselben Bedeutung *φήμη*) womit ohne Zweifel auch der häufige Gebrauch von *παράμυθιον* oder *παραμυθία* und *παραμυθεῖσθαι* (VI, 773, E. IX, 880, A. X, 885, B. XI, 923, C. I, 623, B. X, 899, D. XII, 944, B.) von allen Arten der Zureden (Platon gebraucht es sonst nur von tröstender Zureden) zusammenhängt; statt *λέγειν* wird, besonders mit Beziehung auf die Proömien, *ᾄδειν*, (IX, 854, C.), *ἐπᾳδεῖν* ¹⁾ (VI, 773, D. VIII, 837, E. XII, 944, B. u. A. — ebenso X, 903, B. *ἐπεδοῖ*), selbst *ὑμνεῖν* (IX, 870, E. — besonders geziert II, 653, D.) und *χορηγμαθεῖν* (IV, 712, A.) gebraucht. Im Einzelnen sind zu bemerken: Ungewöhnliche Ausdrücke, wie III, 690, A. *ἀξιώματα τοῦ ἄρχειν* und Ebd. D. *ἀξιώματα πρὸς ἄρχοντας* rationes imperandi parendique, V, 744, B. *οἱ κατὰ πόλιν καιροὶ*, die Vertheilung der bürgerlichen Lasten und Rechte, III, 701, C. *αἰὼν* st. *βίος*, VI, 769, A. *τῶν ἀνδρῶν* wo der Redende von sich selbst und seinen Freunden spricht, u. A. Metaphern wie *Μοῦσα*, st. *μουσική* oder *μάθημα* ²⁾ (II, 655, C. 658, E. 666, D. 667, A. 668, B. III, 701, A. VII, 790, E. 801, C. 802, D. 813, A. VIII, 829, D. X, 899, E. XII, 967, E. und öfters; ähnlich ist VI, 775, B. *νόμοι περὶ τὰς νυμφικὰς Μούσας*, für: hochzeitliche Sitte) und *Μοῦσαι καὶ ἀγῶνιοι θεοὶ* VI, 783, A. = Musik und Gymnastik; *ἡνθμός* (V, 728, E.) = Maass oder Verhältniss; *ὀνείρατα* = schwache Spu-

1) Auch dieses findet sich bei Platon nicht selten, z. B. Theaet. 149, C. 157, C. Phaedr. 77, E. 114, D. Phaedr. 267, D. Rep. X, 608, A. aber immer in der bestimmten Bedeutung: durch Gesang oder Rede beschwören.

2) Diese Metapher kommt bei Platon nur selten vor, am Stärksten vielleicht Phileb. 67, C. Rep. VIII, 548, B. auch etwa Polit. 309, D.; hier dagegen ist sie mit sichtbarer Freude im Uebermaass wiederholt.

ren (III, 395, C.); φῶς und σκότος (V, 738, E. für: Bekanntschaft und Unbekanntschaft u. s. w. Epitheta wie στόμα σωήρονον, IV, 711, E.; δίκη εὐώνυμος, VI, 754, E.; ἦθος εὐθύπορον, VI, 775, D.; αἰμυλος ἔρως, VII, 823, E.; οὐσία μουσική, V, 729, A.; ἄμουσα ἀμαρτηματα, IX, 863, C.; ἄταφοι πράξεις XII, 960, B. und andere mehr, die sich oft auch in ihrer Stellung, und der Art ihrer Verbindung mit dem Substantiv ganz als epitheta ornantia ankündigen; vgl. III, 691, A. δι' ἀμουσίαν τὴν πικράν· III, 701, B. ἡ πονηρὰ ἀναισχυντία V, 730, C. εἰς τὸ χαλεπὸν γῆρας· VI, 779, A. ἐκ ῥαστώνης τῆς αἰσχροῦς· VII, 824. ἀνδρείας τῆς θείας· IX, 870, A. ἀπαιδευσίαν τὴν κακὴν· XI, 919, E. καπηλείας τῆς ἀνελευθέρου· XII, 957, C. ὁ θεῖος καὶ θαυμαστός νόμος· III, 687, C. τὸν δυστυχῶς τελευτήσαντα Ἐπιόλυτον· IX, 863, A. κολαστὴν τῶν ἀμαρτημάτων θάνατον. Phrasen wie die nachstehenden: γένεσιν φυτεύειν (III, 691, D.); oder τεκταίνεσθαι (XII, 945, E.); oder ἀποτελεῖν (XI, 920, E.); εἰς φῶς ἄγειν oder ἐκφέρειν, in Verbindungen wie IV, 724, A. (τὸ ἀπολειπόμενον [τοῦ λόγου] πρὸς φῶς ἐπανάγειν) VI, 781, A. VII, 788, C. IX, 869, C. 1); αἰξίειν ἂν εἰπεῖν (IV, 709, B.); ἔτω δὴ προόρησις τοιάδε τις (X, 888, A.); λόγον ἐπιχεῖν (VII, 793, B.); ψυχὴν ἀποστερεῖν σώματος (IX, 873, A.); πειθοῖ κεραυνῶναι τὴν μάχην (IV, 722, B. Ast vermuthet: ἀνάγκην); [οἶνος] κολαζόμενος ὑπὸ νήφοντος ἑτέρου θεοῦ (VI, 773, D.) st. ὕδατι κραθεῖς. Vgl. I, 643, A. πρὸς τὸν θεὸν = zu den Gesetzen über das Weintrinken); ἐν τῷ τρίτοδι τῆς Μούσης καθίζεσθαι (IV, 719, C.); εὐχαῖς βίον ἀνιγνίτοις ξυλλέγεσθαι (XI, 936, A.); ἡθεοὶ καὶ ἀκήρατοι γάμων τε ἄγνοι (VIII, 840, D. von Thieren); ὁ μέγας ἀνὴρ ἐν πόλει καὶ τέλειος οὗτος ἀναγορευέσθω νικήφορος ἀρετῇ (V, 730, D.) u. dgl. Rhe-

1) Platon gebraucht es sonst nur, wenn ausdrücklich von etwas Verborgenem die Rede ist, welches an's Licht gebracht werden soll.

torisirend sind namentlich auch die Umschreibungen einfacher Begriffe, welche in unserer Schrift sehr beliebt sind, z. B. ζώγραφων παῖδες st. ζώγραφοι, VI, 769, B.; ἀνθρώπων σπέρματα, XI, 853, C.; παιδων θρέμματα, VII, 790, D.; θρέμματα Νείλου st. Αἰγύπτιοι XII, 953, E.; παῖδες μαλακῶν Μουσῶν ἔκγονοι, in einer Anrede an Dichter, VII, 817, D.; ξυγγενήτωρ τέκνων st. ἄλοχος, IX, 874, D.; Μούσης λέξεις st. ποιήσις VII, 795, E.; Μουσῶν καὶ Ἀπόλλωνος δῶρα, VII, 796, E.; δῶρα Ἀήμιτρος καὶ Κόρης, VI, 782, B.; Διονύσου δωρεὰ, II, 672, A.; παιδεία (oder δωρεὰ) Διονυσίας, VIII, 844, D.; διατριβὴ τῆς μελλήσεως, IV, 733, D.; τῇ τοῦ πνίγους ῥώμῃ, I, 633, C.; μακτείας φήμη, VII, 792, D.; ῥυθμῶν τμήματα, VII, 810, B.; τειχῶν ἐρύματα, III, 681, A.; τὴν τῆς εἰκόνης ὁμοιότητα, VIII, 836, E.; φιλίας ὁμολογίαι, VIII, 840, E.; μανίαι ὀργῆς, IX, 869, A.; ἀνανδρίας δειλία, 873, C.; ἀνόσιοι πληγῶν τόλμαι, IX, 881, A.; λαιμαργίαι ἡδονῆς, X 888, A.; θωπείαις λόγων, καὶ ἐν εὐκταίς τιςιν ἐπωδαῖς, X, 906, B.; εὐδαιμονίαν καὶ δυσδαιμονα τύχην, X, 905, C.; διάνοιαι βουλήσεως, XII, 967, A.; λόγος, οἶος τῶν νόμων ἐρμηνεὺς ὀρθῶς γήγνητο ἡμῖν, statt des einfachen νόμος, X, 907, D. Besonders gerne werden φύσις ¹⁾, δύναμις, γένεσις, ἦθος und ähnliche Wörter, zur Umschreibung gebraucht. Man vergleiche über φύσις V, 747, D. VI, 770, D. VIII, 845, D. IX, 862, D. 869, C. XII, 942, E. 968, D.; über δύναμις, VI, 751, C. XI, 918, B. XII, 944, D. 952, C. 968, D. III, 691, E. f. (wo δύναμις in wenigen Zeilen fünfmal in verschiedener Bedeutung vorkommt — eine ähnliche Wortar-

1) Solche Umschreibungen durch φύσις, ἰδέα und ähnliche Wörter sind in den physikalischen Ausführungen des Timäus häufig; hier haben sie aber ihren Grund darin, dass für Dinge, welche der zufälligen Seite ihrer Erscheinung nach nicht deducirt sind, absichtlich diese unbestimmtere Ausdrucksweise gewählt wird. Aehnlich gebraucht das Wort φύσις Aristoteles, z. B. De part. anim. III, 1. S. 661, A. Z. 34. Ebdas. S. 662, A. Z. 16. Ebd. c. 4. S. 665, B. Z. 17.

muth findet sich V, 738, C. in dem dreimaligen *πείσαντες* und V, 733, C. D. in der dreimaligen Wiederholung des *δεῖ διανοεῖσθαι*, wenn die Stelle nicht corrupt ist); über *γένεσις*, ausser dem S. 90. Angeführten, IV, 712, A. X, 894, A. XII, 942, E.; über *ἡθός* VI, 751, C. VII, 793, E. XII, 968, D.

Dafs nun unter diesem rhetorischen Charakter des Ausdrucks seine Schärfe nothleiden mußte, liegt in der Natur der Sache; nur dafs sich diese Eigenschaft, als etwas mehr Negatives, nicht ebenso in einzelnen Beispielen nachweisen läßt. Doch ist hier eines Zugs, worin sich diese Unsicherheit des Ausdrucks zeigt, zu erwähnen, nämlich der Vorliebe unsers Verfassers für Limitationen, die er auch da anbringt, wo man solche nicht erwarten sollte. In dieser Art steht das fast pleonastische *τις* III, 682, A. *σύν τισι Χάρισι καὶ Μούσαις* ebdas. 702, B. C.; VI, 772, A. *μετὰ λόγου τε καὶ ἡλικίας τινὸς* 777, E. *ὁ γιγνόμενός τις ἀμλαντος* 778, E. *διὰ τινων οἰκοδομήσεων* 783, D. *ἀπειλήσοντές τισι νόμοις* VII, 792, E. *ἡδοναῖς τισι πολλαῖς* 800, D. *ἡμέραι μὴ καθαραὶ τινες ἀλλ' ἀποφράδες* 805, E. *εἰς τινα μίαν οἰκῶσιν* 806, A. *ὥς τινες Ἀμαζόνες* 808, A. *ὑπὸ Θεραπεινίδων ἐγείρεσθαι τινων* 814, E. *ὄρχησθαι τινα*. (Weitere Beispiele s. bei Ast Animadvv. in Plat. legg. S. 77.). Ebenso steht *ἐκάστοτε* I, 628, B. III, 680, D. 682, A. 689, E. 696, D. 698, A. IV, 705, C. 718, A, V, 727, B. 731, D. E. 741, D. 742, B. VI, 758, C. u. A.; *ὥς ἔπος εἰπεῖν* I, 639, D. II, 669, A. V, 727, A. 728, B. 732, A. X, 891, B. u. s. w.; ferner *γε* in Verbindungen, wo seine ursprüngliche Bedeutung fast gänzlich verschwindet, und es mehr wie ein dem Verfasser geläufiger Pleonasmus aussieht; vgl. I, 626, B. *Καλῶς γε* 635, D. *τοῖς γε δυναμένοις* 644, A. *οἱ γε ὁρθῶς πεπαιδευμένοι* III, 686, C. *ἐμβεβήκαμέν γε* IV, 704, B. *Θαλάττης γε* 713, B. *τόν γε ἐξῆς* 716, E. *ὁ γε κακός* V, 746, E. *τόν γε νόμον* 747, E. *μέλλοντί γε* VI, 752, A. *λέγον γε* 781, C. *τίς γε* 782, D. *ἃ γ' εἰρηκας* VII, 793, E. *ἐπὶ τῶν*

δούλων γ' — τοῦτό γε· 822, D. τὰ γε παιδείας u. A. Eben-
dahin gehört die in unserer Schrift beliebte Häufung be-
schränkender Partikeln, wie III, 686, D. νῦν γε ἡμεῖς τάχ'
ἂν ἴσως: vgl. Ast Animadv. S. 24. 64. 78. Auch die frei-
lich bei Platon oft vorkommende, aber hier ganz beson-
ders häufige Umschreibung des einfachen Nomen durch πε-
ρὶ (vgl. IV, 720, E. ἄρ' οὐ κατὰ φύσιν u. s. w. und Ast
a. a. O. S. 48. 138. f.) ist hier anzuführen, mit welcher
Neigung zur Umschreibung ohne Zweifel auch das statt νῦν
gewöhnliche unbestimmtere τανῦν (z. B. I, 625, A. B. 629,
A. 641, D. II, 653, A. D. 657, C. III, 686, C. IV, 708, A.
V, 739, B. VI, 752, A. B. — fast pleonastisch steht es XI,
923, A.) zusammenhängt.

4) Aus dem früher schon bemerkten Streben unserer
Schrift nach möglichst sententiöser Darstellung in Verbin-
dung mit ihrem rhetorischen Tone geht eine Schwerfällig-
keit der Sprache hervor, welche gegen die vielgerühmte
πλατύτης unsers Philosophen merklich absticht. Näher be-
ruht dieselbe großentheils in einem Verhältniß der Rede-
theile, bei welchem die oft umschreibende, aber im Ganzen
leichtere Bezeichnung durch Adjektive und Verba gegen
die ungeschmeidigere durch Substantive zurücktritt; sie
zeigt sich theils in Härten im Ausdruck und der Wortver-
bindung, theils in auffallendern Brachylogieen und Pleonas-
men. Es ist dieß im Einzelnen durch Beispiele zu erläu-
tern. — Einen geschraubten Ausdruck bemerken wir
in Fällen, wie die nachstehenden: I, 633, C. χειμώνων ἀνυ-
ποδησῆναι καὶ ἀστροῦσαι· III, 691, C. φύσις ἀνδρωπίνῃ με-
μιγμένη θεῖα τινὲ δύναμις· XI, 926, B. μαινόμενα κηδεύματα
ἢ δεινὰς ἄλλας σωμάτων ἢ ψυχῶν συμφορὰς, statt: γυναῖκα
μαιομένην ἢ — συμφορὰς ἔχουσιν· XI, 924, C. ἡ χρεῖα τῶν
παιδῶν, statt: οἱ παῖδες χρεῖαν ἔχοντες· ebenso S. 930, C.
παιδῶν ἱκανότης ἀκριβὲς ἄρῃν καὶ θήλειαν, st. παῖδες ἱκανοὶ
ἄρῃνες καὶ θήλειαι· V, 746, D. μετὰ τὴν δόξαν τῆς διανο-
μῆς, quum visum fuerit, urbem distribuere; S. 747, E. τό-

ποι χώρας ἐν οἷς — δαιμόνων λήξεις εἶεν, qui daemones sortiti sunt 1); II, 670, A. πᾶσά τις ἀμουσία καὶ θανματουργία γίγνεται ἂν τῆς χρήσεως. XI, 920, E. ἔργων ἀποτελοῦντες γένεσιν ἐμμισθον. XII, 950, B. οὐσίας ἀρετῆς (st. τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι) ἀπεσφαλμένοι. V, 739, D. τούτων ὑπερβολῇ πρὸς ἀρετὴν οὐδεὶς ποτε ὄρον ἄλλον θέμενος ὀρθότερον οὐδὲ βελτίω θήσεται. IX, 881, A. οὐ γὰρ ἐγίγνοντό ποτε μυθραλοῖαι τε καὶ τῶν ἄλλων γεννητόρων ἀνόσιοι πληγῶν τόλμαι. XI, 932, A. εἴ τινα κατέχοι φήμη κωφή τῶν τοιούτων προουμιῶν, wenn Jemand auf dieses Vorwort nicht hörte, u. dgl. — Ein Beispiel von Härte in der Wortverbindung giebt die Häufung und Verflechtung von Genitiven, welche wir sehr oft finden, mögen nun dieselben als Genitivus subjecti und objecti von Einem Hauptwort abhängig seyn, wie dies I, 648, E. (τὴν ἀπάντων ἦταν φοβούμενος ἀνθρώπων τοῦ πώματος), II, 665, B. (Διονίσσου πρεσβυτῶν χορὸς), S. 672, D. (αἰδοῦς ψυχῆς κτήσεως), VII, 802, B. (αὐτῶν ταῖς δυνάμεσι τῆς ποιήσεως), IX, 861, E. (βλάβαι ἀλλήλων τῶν πολιτῶν), XII, 943, C. (μαρτύρων πιστώσεις λόγων) der Fall ist; oder von einander abhängig, wie II, 670, E. (ἡθῶν χρηστῶν ἀσπασμοῦ προσήκοντος), III, 685, B. (πόλεων περὶ τίνων εὐδοκιμωτέρων καὶ μειζόνων κατοικίσεων), V, 734, C. (ἡ βούλησις τῆς αἰρέσεως τῶν βίων), VI, 768, C. (ἡ δικῶν ἀκριβὲς νόμων θέσις — nur in Einem der Bekker'schen Codices fehlt νόμων), VIII, 840, B. (νίκης ἕνεκα πάλης καὶ δρόμων, καὶ τῶν τοιούτων), I, 645, A. (περὶ θανμάτων ὡς ὄντων ἡμῶν ὁ μῦθος ἀρετῆς); oder mag endlich beides der Fall seyn, wie in der höchst verwickelten Stelle VIII, 836, A. τὰ δὲ δὴ τῶν ἐρώτων παίδων τε ἀρξένων καὶ θηλειῶν, καὶ γυναικῶν ἀνδρῶν, καὶ ἀνδρῶν γυναικῶν 2) u. s. w. Was hiebei dem

1) Ast ohne Zweifel unrichtig: in quibus agri Diis sorte assignati exstant.

2) Wir erklären diese Stelle: quod vero attinet ad amores puellorum puellarumque (inter se mutuos), mulierumque erga

Platonischen Sprachgebrauch zuwiderläuft, ist, mit Ausnahme des zuletzt angeführten Beispiels, gar nicht jener Gebrauch des Genitivs an sich, sondern theils die grofse Vorliebe unserer Schrift für denselben, theils die übelklingende Ineinanderflechtung der von einander abhängigen oder in verschiedenem Verhältnifs zu demselben Hauptwort stehenden Genitive. — Eine Härte anderer Art, die in dem oben bemerkten Verhältnifs der Redetheile ihren Grund hat, finden wir im Gebrauche des Dativs, wenn derselbe ebenso, wie sonst von Verbis, auch von Substantiven abhängig gemacht wird, deren Stammverba den Dativ regieren. Ausser den von AST zu I, 631, D. angeführten Stellen vergleiche man: I, 640, B. ὁμιλῶντες ἐχθροῖς II, 668, B. τὴν ὁμοιότητα τῷ μισήματι 670, A. ψιλῷ δ' ἐκατέρῳ τῆς χρήσεως 671, A. τὴν τῷ χορῷ βοήθειαν XI, 927, D. νομοθεσίαν ἐπιτρόποις XII, 949, E. ἡ πόλεων ἐπιμιξία πόλεσιν. Hie mit ist wohl auch II, 653, C. (ἐορτῶν ἀμοιβὰς θεοῖς) das θεοῖς, welches BÖCKH und AST als Glossem verdächtigen, in Schutz zu nehmen; nur darf es nicht von ἀμοιβὰς, sondern von ἐορτῶν abhängig gemacht werden. Verwandt damit ist der Gebrauch des Dativus commodi statt des Genitivs, wovon AST (Animadv. S. 9.) Beispiele beibringt. Uebrigens ist auch dies nicht an sich und durchaus unplatonisch, sondern auch hier ist es nur das häufige Vorkommen dieser Konstruktion im Sprachgebrauch der Gesetze, was für unsere Untersuchung ein Moment hat. — Von

viros et virorum erga mulieres. AST erklärt: „mulierum *tantum* virorum et virorum *tantum* feminarum, i. e. amor tribadum et paediconum,“ indem er sich dabei auf mehrere Stellen beruft, wo gleichfalls ὡς ausgelassen sey. Allein die von ihm beigebrachten Beispiele beweisen nur, dass ὡς vor dem Prädikat ausgelassen werden kann (wenn man es so nennen will), wo es dem Sinne nach in diesem enthalten ist; wo dagegen der ganze Nachdruck des Satzes auf ὡς läge, kann es nicht wegfallen.

auffallendern Brachylogieen und prägnanter Konstruktion folgen hier einige Fälle: V, 732, C. ὅ ἐλπίζειν αἰ τοῖς γε ἀγαθοῖς τὸν θεὸν ἂν δωρεῖται, seine Hoffnung immer auf den Gott setzen in Beziehung auf das Gute, welches er schenkt; X, 891, E. οἱ τῶν ἀσεβῶν ψυχὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι, die Reden, welche die Seele der Gottlosen gottlos gemacht haben; VII, 792, A. μῶριον οὐ σμικρὸν τοῦ βίου διαγαγεῖν χεῖρον ἢ μὴ χεῖρον, ein Theil des Lebens, von dem es nicht unwichtig ist u. s. w. (ähnlich XII, 967, C. δυσχερεῖας τῶν τοιοῦτων ἄπτεσθαι st. τοῦ ἄπτεσθαι und öfters); V, 734, C. ὁ τῆς ἀνδρείας τοῦ τῆς δειλίας st. ὁ ἀνδρεῖος τοῦ δειλοῦ. S. 742, E. τοὺς κεκτημένους ἐν ὀλίγοις τῶν ἀνθρώπων πλείστου νομίσματος ἄξια κτήματα, die welche, selbst in geringer Anzahl, Güter von möglichstem Werthe besitzen. In den zwei letztern Fällen steckt in der Brachylogie wieder ein Pleonasmus, sofern sich das hier schwülstig Ausgedrückte einfacher hätte sagen lassen. — Beispiele von Pleonasmen, inwieweit sich diese von den S. 91. angeführten Umschreibungen noch unterscheiden, giebt Ast Animadvv. S. 82. Zu denselben füge man: II, 660, D. εἰ — γίγνοιθ' οὕτω — καλλιόνως εἶναι φαῖμεν ἂν — γιγνόμενα. VII, 791, C. οὐ σμικρὸν — ἐκάτερον γιγνόμενον γίγνοιτ' ἂν. XII, 968, C. IX, 858, A. X, 906, E. IV, 704, A. ἐπωνυμία — προσθεῖη τὴν αὐτῶν φήμην. IX, 870, A. ἡ τοῦ κακῶς ἐπαινεῖσθαι πλουτῶν — φήμη. 2) V, 743, E. ὁρθῶς σπουδαζομένη

- 1) Die unmittelbar vorhergehenden Worte: ὅσον πρὸς ὑψηλὰ — πρᾶξαι scheinen Glossem zu seyn, indem sie nicht nur die Konstruktion schleppend machen, sondern auch den Sinn des ihnen Vorhergehenden unrichtig auffassen. Κατὰ εὐπραγίας καὶ τύχας ἵστασθαι heisst nach dem Zusammenhange: sich auf die Seite des Glücks oder Unglücks neigen, hier aber wird es durch ἀνθίστασθαι erklärt, was keinen guten Sinn giebt.
- 2) Mit Unrecht sucht Ast diese schon von STEPHANUS verdächtige Stelle dadurch zu verbessern, dass er ἡ streicht. Die Worte τοῦ — πλουτῶν geben den Inhalt der φήμη an: Ursache

σπουδή· VI, 751, C. τεθράφθαι εὖ πεπαιδευμένους· S. 764, C. ἐπιμελητὰς — τῆς ἐπιμελείας· VI, 763, E. διακονοῦντές τε καὶ διακονούμενοι ἑαυτοῖς (statt des einfachen διακονοῦντες ἑαυτοῖς)· IX, 869, A. ὁρῶς μετὰ δίκης· X, 893, D. τοτὲ μὲν ἔστιν ὅτε. Nach diesen Beispielen ist wohl auch V, 733, B. f. in dem Satze: ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ u. s. w. die gewöhnliche Lesart, bei der πρὸς αἵρεσιν ἑκάστου pleonastisch steht, gegen Ast's Veränderung beizubehalten. Dem argen Pleonasmus dagegen, welchen dieser Gelehrte I, 647, C. in den Worten φόβον πολλῶν τινων εἰς φόβον findet, und dem er durch die Conjekture θόρουβον statt φόβον entgegen will, ist durch eine veränderte Construction und Interpunktion zu helfen, indem das Komma hinter ποτεῖν gestrichen, und hinter τινων eines gesetzt wird, so daß der Genitiv φόβων von ἄφοβον abhängig ist.

5) Ueber die Wortstellung, den Periodenbau und den syntaktischen Charakter der Sprache überhaupt ist zu bemerken: die natürliche Wortstellung wird sehr gerne durch Hyperbata unterbrochen, z. B. I, 648, E. πρὸς τὴν ἐσχάτην πόσιν ἀπαλλάττοιο πρὶν ἀφικνεῖσθαι· II, 669, B. ἔπειθ' ὡς εὖ, τὸ τρίτον, εἰργασίαι· 670, A. ψιλῷ δ' ἑκάτερον πᾶσά τις ἀμουσία καὶ θανματοουργία γίγνεται ἂν τῆς χρήσεως· V, 730, A. μεθ' οὗ γὰρ ἱκετεύσας μάρτυρος ὁ ἱκέτης Θεοῦ· 730, B. ξενικά τε καὶ ἐπιχώρια διεληλύθαμεν σχεδὸν ὁμιλήματα· VI, 776, D. πολλοὶ γὰρ ἀδελφῶν ἤδη δοῦλοι καὶ νύκτων τισὶ κρείττους — γινόμενοι· 779, A. ἐκ ἡρασιώνης — τῆς ἀσχερῆς οἱ πόνοι καὶ ἡραθυμίας περὶφάσι γίγνεσθαι πάλιν· VII, 796, A. μετὰ φιλονεικίας τε καὶ καταστάσεως διαπονούμενα μετ' εὐσχήμονος· 820, C. διατρίβην τῆς πεττείας πολὺ χαριεστέραν πρεσβυτῶν διατρίβοντα· 824. ἡ τῶν διαπαύματα πόνων ἔχουσα· Ebd. ἱπποῖς καὶ κυσὶ καὶ τοῖς ἑαυτῶν θήρα σώμασιν· VIII,

dieser Umbildung ist das allgemeine Gerede, dass nämlich der Reichthum bei Hellenen und Barbaren fälschlich gelobt wird.

828, A. αἵτινες θυσίαι καὶ θεοῖς ὁλοσίν ἄμεινον καὶ λῶον
 θυσίῃ τῇ πόλει γίγνεται ἂν· 832, C. σὺν αἰετινὶ βίῃ· IX,
 853, B. αὐτὰ ἐξῆς ταῦτα ῥητέον· 860, D. ἀκουσίως ἐκούσιον
 οὐκ ἔχει ποτὲ πράττεσθαι λόγον· 880, B. πρὸς δ' ἔτι δίκην
 ὑπεχέτω τῆς αἰτίας ὁ τὸν πρεσβύτερον ὡς εἴρηται τολμήσας
 τύπτειν· XI, 920, D. ἢ τινος ὑπὸ ἀδίκου βιασθεὶς ἀνάγκης·
 934, E. διδασκέτω καὶ μανθανέτω τὸν τε ἀμφισβητοῦντα καὶ
 τοὺς παρόντας ἀπεχόμενος πάντως τοῦ κακηγορεῖν· XII, 941,
 C. σμικρὸν τι γὰρ ὁ κλέπτων· 967, E. τὰ κατὰ τὴν Μοῦσαν
 τούτοις τῆς κοινωνίας· 968, C. τότε δέ κυρίους ὦν αὐτοὺς δεῖ
 γίγνεσθαι, νομοθετεῖν. (Andere Beispiele bei Ast Animadv.
 S. 21.) Besonders häufig werden kleine Partikeln, wie
 ἐάν, und noch mehr ὡς, aus ihrer Stelle verrückt; man
 vergl. VI, 775, E. τιμῆς ἐάν τῆς προσηκούσης· XI, 936, C.
 δοῦλος δ' ἂν ἢ δούλη βλάβῃ, und öfters; I, 645, B. περὶ θαν-
 μάτων ὡς ὄντων ἡμῶν ὁ μῦθος ἀρετῆς· III, 700, B. φιδὴν ὡς
 τινα ἐτέραν· VI, 762, C. ὀνειδὴ ἔχεται τὴν πολιτείαν ὡς προ-
 διδούς· 763, A. τὰ δ' ἄλλα αὐτοὶ δι' ἑαυτῶν διανοηθήτωσαν
 ὡς βιωσόμενοι· VII, 798, C. μετὰ τοῦτο ὡς ἤξοντος τοῦ —
 μεγίστου κακοῦ σὺδεὶς — φοβεῖται· 802, E. τὸ — ἀποκλῖνον,
 θηλυγενέστερον ὡς ὄν, παραδοτέον· — IX, 862, E. τοῖς τοιού-
 τοις πᾶσιν ὡς οὔτε αὐτοῖς ἔτι ζῆν ἄμεινον· — XI, 935, C.
 νόμων ὡς οὐ κηδόμενος. Einzelne Beispiele solcher Ver-
 setzungen sind nun natürlich auch bei Platon (z. B. Soph.
 242, C. 254, E.) zu finden; ob aber in allen seinen Schrif-
 ten zusammengenommen so viele, als in den Büchern von
 den Gesetzen allein, steht noch dahin. — Hinsichtlich des
 Periodenbaus unterscheidet sich unsere Schrift von dem
 einfach edeln Rhythmus und der anmuthigen Nachläs-
 sigkeit der sonstigen Platonischen Sprache theils durch eine
 gesuchtere und gezieltere Symmetrie, theils auch wieder
 durch gröbere Anakolutheen, unklarere und schleppendere
 Darstellung. Beispiele des Ersteren sind: I, 627, D. οὐ γὰρ
 εὐσχημοσύνης τε καὶ ἀσχημοσύνης ῥημάτων ἕνεκα τὰ νῦν σκο-
 πούμεθα πρὸς τὸν τῶν πολλῶν λόγον, ἀλλ' ὁρδότητός τε καὶ

ἀμαρτίας πέρι νόμων, ἥτις ποτ' ἐστὶ φύσει· S. 640, B. Nῦν δέ γε οὐ στρατοπέδου πέρι λέγομεν ἄρξοντος ἐν ἀνδρῶν ὁμιλῆαις ἐχθρῶν ἐχθροῖς μετὰ πολέμου, φίλων δ' ἐν εἰρήνῃ πρὸς φίλους κοινωνησόντων φιλοφροσύνης· II, 666, C. οὐκ ἐν πολλοῖς ἀλλ' ἐν μετρίοις, καὶ οὐκ ἐν ἀλλοτρίοις, ἀλλ' ἐν οἰκείοις· III, 691, E. μίγνυσι τὴν κατὰ γῆρας σῶφρονα δύναμιν τῇ κατὰ γένος αὐθάδει ζῶμῃ· S. 696, D. οὐ λόγον, ἀλλὰ τινος μᾶλλον ἀλόγου σιγῆς ἄξιον ἂν εἴη· V, 733, A. εἴτε οὕτως ἡμῖν κατὰ φύσιν πέφυκεν, εἴτε ἄλλως παρὰ φύσιν· VI, 758, A. B. δεῖ δὴ δι' ἡμέρας τε εἰς νύκτα καὶ ἐκ νυκτὸς ξυνάπτειν πρὸς ἡμέραν ἄρχοντας ἄρχουσι φρουροῦντάς τε φρουροῦσι διαδεχομένους αἰεὶ καὶ παραδιδόντας μηδέποτε λήγειν· XII, 944, C. ζῶν ἀισχρὰν ἀνήμενος μετὰ τάχους μᾶλλον, ἢ μετ' ἀνδρείας καλὸν καὶ εὐδαίμονα θάνατον. Weniger auffallende Beispiele dieser Zierlichkeit begegnen häufig. — Starke Anakoluthieen finden sich z. B. IV, 714, A. V, 744, B. f. VI, 754, B. 769, B. C. VII, 809, C. f. 810, D. f. XII, 952, D. f. Ueber eine besondere Art derselben, die sogenannte ἀντίπτωσις Attica, und ihr Vorkommen in unserer Schrift s. Ast Animadv. S. 350. — Beispiele schleppender und verwickelter Darstellung überhaupt geben aufser vielen andern: I, 631, D. — 632, A. II, 667, C. D. III, 697, D. E. 699, C. 1) V, 738, B. — D. VII, 795, E. 802, B. C. X, 887, D. — 888, A. 896, E. — 897, B. XI, 919, A. B. 935, A. Einigemale verwickelt sich die Darstellung so sehr, daß streng wörtlich genommen völlig Ungereimtes herauskäme, wie III, 699, C. ein δειλὸς ὃς ξυνελθὼν ἡμύνετο, IV,

1) Diese Stelle lautet: Ταῦτ' οὖν αὐτοῖς πάντα φιλαν ἀλλήλων ἐνεποίει, ὁ φόβος· ὁ τότε παρὼν ὃ τε ἐκ τῶν νόμων τῶν ἐμπροσθεν γεγονώς, ὃν δουλεύοντες τοῖς πρόσθεν νόμοις ἐπέκτειντο, ἦν αἰδῶ πολλὰς ἐν τοῖς ἄνω λόγοις εἰπομεν, ἧ καὶ δουλεύειν ἔφαμεν δεῖν τοὺς μέλλοντας ἀγαθούς ἔσσεσθαι, ἧς ὁ δοῦλος [oder: δειλός] ἐλεύθερος καὶ ἄφοβος· ὃν ἐδ' τότε μὴ θεός ἔλαβεν, οὐκ ἂν ποτε ξυνελθὼν ἡμύνετο οὐδ' ἤμυνεν ἱεροῖς τε καὶ τάφοις καὶ πατρίδι καὶ τοῖς ἄλλοις οἰκείοις τε ἡμᾶ καὶ φίλοις u. s. w. Konnte wohl Platon so schreiben?

714, A. eine ὀλιγαρχία ἢ δημοκρατία ψυχὴν ἔχουσα — welche ἄρξει πόλεως ἢ τινος ἰδιώτου, X, 893, A. ein λόγος ἐρωτῶν u. dgl.

Wir wiederholen es, daß das Bisherige nicht die Absicht hatte, die sprachlichen Eigenthümlichkeiten unserer Schrift und ihren Unterschied von der Sprache der übrigen Platonischen Werke erschöpfend nachzuweisen, sondern nur von verschiedenen Punkten darauf hinzudeuten, wobei dem eigenen Urtheil des Lesers immer das Beste überlassen bleibt; doch mag schon das Angeführte hinreichen, um die Ueberzeugung zu begründen, daß sich unsere Schrift, was die Sprache betrifft, nicht nur in einzelnen Ausdrücken und Wendungen, sondern auch im Ganzen durch Schwerfälligkeit, Ueberladung, Künstlichkeit und rednerischen Ton von den anerkannt ächten Erzeugnissen des Platonischen Geistes wesentlich unterscheidet.

III.

Die Schrift von den Gesetzen in ihrem Verhältniß zu andern Platonischen Schriften.

§. 10.

Inneres Verhältniß derselben zu andern Schriften, oder über die in ihr enthaltenen Nachahmungen Platonischer Stellen.

Das Recht jedes Schriftstellers, nicht nur dieselben Gedanken, sondern auch dieselben oder ähnliche Wendungen, wie die, welche sich in frühern Schriften finden, in spätern bei Gelegenheit zu wiederholen, kann ein solcher in besonderer Ausdehnung ansprechen, dem es, wie Platon, durch die Form seiner Werke benommen war, sich in den spätern direkt auf frühere zu berufen, dem daher

in den Fällen, in welchen eine solche Berufung nöthig gewesen wäre, nichts übrig blieb, als durch eine kurze Rekapitulation der Hauptgedanken oder andere unverkennbare Beziehungen den Leser an das früher Gesagte zu erinnern. Es fragt sich daher, in welchen Fällen bei einer Schrift, die sich für Platonisch ausgiebt, das, worin sie mit andern Werken dieses Meisters übereinstimmt, als Nachahmung, in welchen dagegen als absichtliche Berufung auf früher Erörtertes, oder als erlaubte Reminiscenz anzusehen sey. In dieser Beziehung wird wohl allgemein der Grundsatz anerkannt werden, daß eine Nachahmung anzunehmen ist, wenn längere Stellen verschiedener Schriften nicht nur ihrem Hauptinhalt, sondern auch dem Gedankengang und den Einzelheiten des Ausdrucks nach sehr auffallend übereinstimmen, oder sich nur dadurch unterscheiden, daß einzelne der einen Schrift eigenthümliche Begriffe oder Ausdrücke in der andern verwischt oder mit weniger originellen vertauscht sind; ferner, wenn das, was in der einen Schrift in passendem Zusammenhange steht, in der andern am unrichtigen Orte oder mißverständlich vorkommt; endlich, wenn in einer Schrift auch eine leichtere Uebereinstimmung mit andern sehr häufig und in der Art vorkommt, daß ihre Darstellungen durchgängig weniger das Gepräge der Ursprünglichkeit tragen, als die entsprechenden Stellen anderer Werke. Nach diesen Grundsätzen glauben wir nun in den nachstehenden Fällen Nachahmungen annehmen zu dürfen:

Die Ausführungen unserer Schrift über das Richtige in der Musik haben auffallende Aehnlichkeit mit dem, was über denselben Gegenstand in der Republik, und zur Begründung der dort aufgestellten Grundsätze im Gorgias gesagt ist; so jedoch, daß die Eigenthümlichkeiten jener Darstellung hier größtentheils verwischt sind. Eine genauere Vergleichung wird dies begründen. — Der Grundsatz, nach welchem sich alle poëtische Darstellung menschlicher Ver-

bältnisse richten muß, ist nach Rep. III, 392, A. f. daß kein Gerechter als unglücklich, und kein Ungerechter als glücklich dargestellt werde. Derselbe Grundsatz wird in unserer Schrift II, 660, E. ff., nur in seinem positiven Ausdruck und mit breiterer Ausführung, aufgestellt. Ein Beweis für diesen Satz ist in der Republik nicht gegeben; dagegen wird er Gorg. S. 474, C. — 475, E. bewiesen, indem sich Sokrates dort zugeben läßt, daß es schändlicher sey, Unrecht zu thun, als Unrecht zu leiden, und hierauf zeigt, was man schöner nenne, werde so genannt, weil es entweder mit größerer Lust, oder größerem Nutzen, oder beidem verbunden sey, was man schändlicher nenne, weil es größere Unlust, oder größern Schaden, oder beides herbeiführe; da nun das Unrechtleiden mit größerer Unlust, als das Unrechtthun, verbunden sey, so könne dieses nur darum schändlicher seyn, als jenes, weil es schädlicher, also das Unrechtleiden nützlicher und besser sey. Einen ähnlichen Beweis versucht unsere Schrift S. 661, E. — 663, A., indem sich der Athener von Kleinias, ebenso, wie dort Sokrates von Polos, zugeben läßt, daß die Ungerechtigkeit schändlicher sey, dieser aber, wie Polos, läugnet, daß darum auch schädlicher, und der Athener sich nun anschickt, diese Ansicht zu widerlegen. Statt nun aber in bündiger Katechese seinen Satz zu beweisen, folgt eine rhetorisirende Deklamation, von der erst vermittelt eines fingirten Dialogs wieder zur Frage und Antwort übergegangen wird; was dann aber mit dieser Frage und Antwort herauskommt, ist nicht ein auf jene Prämissen gegründeter Beweis des Satzes, um den es sich handelt, sondern nur der Nachweis, daß das Interesse der Gesetzgebung die Annahme jener Einheit von Tugend und Glückseligkeit erheische. Unser Verfasser hat also den Anfang des im Gorgias geführten Beweises aufgenommen, weiß ihn aber nicht zu Ende zu führen, (denn wenn er es nicht wollte, mußte er ihn auch nicht anfangen) und hieran

werden wir den Nachahmer erkennen. — In der weiteren Ausführung sodann ist S. 669, B. — D. ein Auszug aus Rep. III, 395, D. — 396, B., dem nur die wunderliche Bemerkung, daß die Dichter darum fehlen, weil sie schlechter seyen, als die Musen selbst, eigen ist. — Ebenso ist die (s. o.) in den Zusammenhang störend eingeschobene Ausführung IV, 719, C. f. aus Rep. III, 394, E. ff. X, 603, C. f. genommen, und darin nur das Eigenthümlichste jener Stellen, die Hinweisung auf den Grundsatz, daß Einer nur Eines treiben dürfe, und auf das Verhältniß der Theile der Seele, weggelassen. — Auch der Satz, worin Platon Rep. III, 398, A. das Resultat seiner Untersuchungen über die Poësie ausspricht, findet sich in unserer Schrift VII, 817, A. — D., nur daß dieselbe das dort kurz und gut Gesagte nach ihrer Weise in einer breiten rhetorischen Deklamation, unter Anwendung des beliebten fingirten Dialogs, ausspinnt.

Gleichfalls ein längerer Abschnitt, in welchem unsere Schrift sich an die Republik anschließt, ist IV, 709, A. — 712, A., wo die Bedingungen auseinandergesetzt werden, unter denen der wahre Staat zu Stande kommen könnte. Das hier Gesagte scheint aus Rep. V, 473, B. — E. VI, 487, A. 499, C. f. 502, A. — C. VII, 540, D. ff. entlehnt zu seyn. Die Uebereinstimmung ist theilweise wörtlich (man vergl. Legg. 709, E. 710, C. mit Rep. 487, A. Legg. 711, D. — 712, A. mit Rep. 473, C. — E. 499, C. D.); das Einzige, wodurch sich unsere Darstellung von der der Republik unterscheidet, ist theils die ganz unplatonische Auffassung der Tyrannis, theils, daß, dem Charakter unserer Schrift gemäß, statt der Philosophie überall nur Besonnenheit und Einsicht verlangt wird.

Was III, 700, A. — 701, B. über die Verschlimmerung der athenischen Republik durch Veränderung der Musik, offenbar übertreibend, gesagt wird, sieht ganz aus, wie ein nachträglich gemachter Beweis für die berühmte

Versicherung Platon's (Rep. IV, 424, C.), daß jede Veränderung in den Gesetzen der Musik eine Veränderung in denen des Staats nach sich ziehe. Das darauf Folgende, S. 701, B., ist ein Auszug aus Rep. VIII, 562, C. ff., dem nur, ganz im Geiste unserer Schrift, der Beisatz über die Verachtung der Götter, und die ziemlich seltsame Erinnerung an die *παλαιὰ Τιτανικὴ γένεσις* eigen ist. — Aus derselben Stelle der Rep. ist Legg. XII, 942, D. (*τὴν δ' ἀναρχίαν ἐξαιρείον ἐκ παντὸς τοῦ βίου ἀπάντων τῶν ἀνθρώπων*) der Beisatz: *καὶ τῶν ὑπ' ἀνθρώπους θηρίων* gekommen; nur daß sich so als trockener Beisatz in einer allgemeinen moralischen Vorschrift nicht gut ausnimmt, was Platon in jener Stelle der Rep. mit so vielem Humor, und sichtbarer Anspielung auf die Schlechtigkeit der damaligen Strafsenpolizei in Athen ¹⁾ sagt.

Der Mythos IV, 713, B. — E., der einzige in unserer Schrift, ist ein Auszug aus dem des Politikus, S. 269, C. ff., (vgl. namentlich S. 713, D. mit Polit. 271, D.), dem aber der ganze originelle naturphilosophische Hintergrund und die schöne Form jener Darstellung abgeht. Der Ausdruck S. 713, E. *οὐκ ἔστι κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάγκη* erinnert an Rep. V, 473, D. *οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσιν*.

IV, 714, B. — E. unserer Schrift, verglichen mit III, 690, B. C. ist aus Rep. I, 343, C. 344, C. Gorg. 484, B. 488, B. zusammengetragen; aber der sophistischen Behauptung, welche dort gründlich dialektisch widerlegt wird, wird hier nur (S. 715.) eine ziemlich inhaltsleere Deklamation entgegengestellt. — Bald darauf, S. 716, C. ist die, hier wenigstens wohl entbehrliche, Erwähnung des bekannten Protagorischen Satzes vielleicht aus dem Theätet geflossen.

1) „Τὸ ἐμὸν γ', ἔφη, ἐμοὶ λέγεις ὅτι· αὐτὸς γὰρ ἢ; ἀγρὸν ποιεῖσθαι; ἀλλὰ αὐτὰ πάσχει.“ Rep. VIII, 563, D.

Die Auseinandersetzung V, 733, A. — D. von den Worten: *ἡ δὲ ὁρθότης τις* an, bis: *διὰ τινὰ ἀγροίαν καὶ ἀπειρίαν τῶν ὄντων βίων ἀνὰ λέγομεν*, ist so wenig im Zusammenhang gegründet, daß dieser nur gewinnen würde, wenn dieses ganze Stück fehlte. Wie es hereinkam zeigt die Vergleichung mit Protag. 354, C. — E., wo dasselbe mit andern Worten in seinem eigentlichen Zusammenhange zu lesen ist. . .

V, 745, E. — 746, D. hat mit Rep. V, 471, C. — 473, B., namentlich S. 472, C. D. 473, A., eine gewiß mehr als bloß zufällige Aehnlichkeit; daß jedoch jene Aeusserungen der Republik in der ganzen Composition dieser Schrift wohl gegründet, in den Gesetzen dagegen, welchen es nicht um den Begriff der Gerechtigkeit, sondern um den praktisch ausführbaren Staat zu thun ist, weniger am Platze sind, ist schon oben bemerkt worden.

Der Rath, welcher VI, 773, A. — E. in Betreff der Verheirathung ertheilt wird, ist seinem Inhalte nach aus Politio. 310, B. ff. genommen; der Unterschied ist nur, daß dem Politiker zufolge, (S. 308, D. f.) ganz im Geiste der Republik, der Regent eine solche Einrichtung zu befehlen (*προσάττειν*) hat, während unsere Schrift eben das *νόμῳ προσάττειν* hinsichtlich dieses Punkts S. 773, C. ausdrücklich tadelt.

Ueber den Abschnitt VIII, 837, A. — D. ist bereits bemerkt worden, daß darin die Liebe zu Gleichem und Ungleichem mit der geistigen und sinnlichen Liebe confundirt werde; der Grund davon ist ohne Zweifel darin zu suchen, daß unser Verfasser hier zweierlei Darstellungen vor sich hatte, die er beide benützen wollte. Beide finden sich im Gastmahl S. 180, C. ff. und S. 200. ff.; zu der erstern ist außerdem noch Phaedr. 255, E. ff., hinzuzunehmen; wie sehr aber die höheren Ansichten der zwei zuletzt angeführten Stellen in unserer Schrift verkannt und



verflacht sind, braucht kaum noch besonders bemerkt zu werden.

X, 893, B. — 894, A. der Gesetze enthält eine Zusammenstellung und weitere Ausführung dessen, was Platon an verschiedenen Stellen, namentlich Parm. 138, C. f. Theaet. 181, C. ff. Tim. 43, B. sagt; der Zusammenhang wird aber dadurch auf eine störende Weise unterbrochen.

Das Letztere gilt auch von den in keiner rechten Verbindung mit ihren Umgebungen stehenden, und am Ende auf kleinlichte Wortgrübeleien hinauslaufenden Bemerkungen IX, 859, D. — 860, C. verglichen mit Gorg. 476, B. — 477, A.

Bei Vergleichung von III, 676, B. ff. mit Tim. 20, D. ff. wird wohl Jeder die Stelle der Gesetze eher für eine Nachbildung von der des Timäus halten, als umgekehrt; im Einzelnen ist Legg. III, 677, A. mit Tim. 21, A. 22, C. Legg. 677, B. C. 680, A. mit Tim. 22, D. E. 23, B. C. besonders zu vergleichen.

An diese längeren Abschnitte, welche der Nachahmung Platonischer Stellen verdächtig sind, schlossen sich vielleicht als noch schlagendere Beweise derselben manche einzelne Wendungen und kürzere Bemerkungen an, die in unserer Schrift unrichtig gebraucht oder aufgefaßt anderswo sich in geeigneterem Zusammenhang finden. Dahin gehören: I, 644, C., wo der metaphorische Ausdruck *ξιμβούλιον ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε* in der katechetischen Frage nicht am Platz ist, während dies Tim. 69, D. in der fortlaufenden Rede allerdings der Fall ist; III, 690, E. wo die Rep. V, 466, C. ganz passende Anführung des Hesiodischen *πλέον ἤμισυ παντός* ziemlich gezwungen ist; V, 732, B. C., wo die aus Phaedo 75, E. genommene Definition der *ἀνέμησης* um nichts besser in den Zusammenhang paßt, als VII, 823, B. ff. die aus dem Sophisten (S. 221, E. ff.) geborgte Ausführung über die Arten der Jagd; VI, 751, B., welche Stelle mit der ziemlich selbstgefälligen Aeußerung:

σμιχρὸν δὲ ἐπισχόντες u. s. w. an eine ganz ähnlich lautende Politic. 283, B. erinnert, die aber durch den Beisatz: περὶ πάντων τῶν τοιοῦτων einen ganz andern Sinn erhält; VI, 752, A., eine übertreibende Ausführung des Gorg. 505, D. Tim. 69, B. angeführten Sprichworts; VI, 772, E. das ὥς γησι Κλεινίας, wovon schon oben (S. 79.) die Rede war; XII, 963, D. die Wendung: ἐρωτήσόν με, worauf dann der Athener selbst antwortet, hier ein Beweis von dialogischer Ungewandtheit, während dieselbe Gorg. 462, D. 463, C. in der vorher bewiesenen Ungeschicklichkeit des Polos im Fragen, und Cratyl. 407, C. D. in dem absichtlich übertriebenen Lehrton des Ganzen ihren Grund hat. Aehnlich scheint auch III, 684, C. die mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in keinem rechten Zusammenhange stehende Bemerkung: καὶ μὴν τοῦτό γε u. s. w. aus der Erinnerung an Manches im Politikus (wie S. 293, A. — C. 295, C. ff.) hereingekommen zu seyn. Aus demselben Dialog, S. 311. vergl. mit S. 283, A. ist V, 734, E. f. der Gesetze die Vergleichung vom Zettel und Einschlag hergenommen, welche hier nicht recht an ihrem Platze ist. Im Politikus nämlich wird sie dazu gebraucht, an der Verbindung der starken und schwachen Fäden die nothwendige Vereinigung feuriger und ruhiger Naturen in der Besetzung der Staatsämter anschaulich zu machen; in den Gesetzen soll sie dazu dienen, zu zeigen, daß es die Lehre vom Staate mit Zweierlei, mit der Einrichtung der Staatsämter und den Gesetzen für dieselben zu thun habe; dafür ist aber jenes Bild nicht ganz passend, und in der Ausführung weiß sich unser Verfasser von der ursprünglichen Bedeutung, die es im Politikus hat, so wenig loszumachen, daß ihm in dem Satze: ὅθεν δὴ τοὺς μεγάλους ἀρχὰς u. s. w. diese wieder ganz queer in den Weg tritt. — Wenn VII, 811, C. nicht einzusehen ist, wie der Athener dazu kommt, seine bisherigen nüchternen Reden einer Inspiration zuzuschreiben, und von ihnen zu behaupten: ἔδοξαν δ' οὖν μοι

παντάπασι ποιήσει τινὲ προσομολῶς εἰρῆσθαι, so wird sich dieses am Einfachsten aus einer Nachahmung von Phaedr. 241, E. erklären. — VIII, 846, D. — 847, A. würden wir in dem Verbot, daß derselbe zwei Gewerbe treibe, die tief eingreifende Lehre der Republik, nach welcher keiner zu mehr als Einem Geschäfte taugt, kaum wiedererkennen, wenn nicht das damit verbundene Gesetz, welches den Bürgern die Gewerbe überhaupt verbietet, darauf hinwiese, und der Ausdruck dieser Stelle mit dem der Republik auffallend übereinstimme; wie denn das οὐκ ἐν παρέργῳ dem μὴ ἐν παρ-
 έργου μέρει, Rep. II, 370, C., und ἀλλὰ παρέργῳ χρώμενος (Ebd. 374, C.) entspricht, das δύο τέχνας ἀκριβῶς διαπονεῖσθαι dem: ἓνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας, (Ebd. 374, A.) u. s. w. — IX, 854, D. E. erweist sich als Nachahmung von Gorg. 525, A. — C. dadurch, daß die hier in philosophischem Zusammenhang vorgetragene Sentenz in unserer Schrift zu einer rhetorischen Zierrath verwendet wird. — X, 904, A. haben wir in der Bemerkung: καθ' ἅτερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοὶ ohne Zweifel eine Anspielung auf Tim. 40, E.; aber was soll hier die Erwähnung der Volksgütter. — Nicht viel besser am Platze ist XII, 960, C. die aus Rep. X, 620, E. genommene Bemerkung über die Namen der Moiren.

Neben dieser ungeschickten Anwendung von manchem in Platonischen Werken Enthaltenen sind nun auch noch einige Fälle wirklichen Mißverständnisses anzuführen. Ein solches finden wir I, 627, C. D. mit Rep. IV, 430, E. ff. verglichen, sofern unser Verfasser den Ausdruck: χρεῖται ἑαυτοῦ wirklich lächerlich findet, während in der Rep. nur von einem Lächerlichen die Rede ist, was derselbe beim ersten Anblick zu haben scheint, das sich aber für die tiefere Betrachtung durch die Lehre von den Theilen der Seele in nichts auflöst. Umgekehrt ist das, was am Ende des neunten Buchs der Republik scherzend von dem im Himmel aufbewahrten Urbild des Staats gesagt ist, ohne

dafs damit die Ausführbarkeit desselben auf der Erde geläugnet werden sollte, in unserer Schrift (V, 739, D. f.) dahin ausgeführt, dafs ein solcher Staat zwar unter Göttern und Göttersöhnen statthaben würde, unter Menschen aber nicht verwirklicht werden könne. Das auffallendste Beispiel von Mißverständniß eines Platonischen Ausdrucks jedoch bietet I, 642, C. dar, wo den Athenern das Lob ertheilt wird: *ὡς ὅσοι Ἀθηναίων εἰσιν ἀγαθοὶ διαφερόντως εἰσὶ τοιοῦτοι, δοκεῖ ἀληθέστατα λέγεσθαι· μόνοι γὰρ ἄνευ ἀνάγκης αὐτοφυνῶς θεία μοῖρα ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς εἰσιν ἀγαθοί.* Der hier gebrauchte Ausdruck: *θεία μοῖρα* erinnert an den Menon, in welchem S. 100, B. über die Tugend gesagt wird: *θεία μοῖρα ἡμῖν φαίνεται παραγνηνομένη ἢ ἀρετὴ οἷς παραγίνεται.* Dieses soll aber, wie der Zusammenhang und der Platonische Sprachgebrauch ¹⁾ lehren, nicht die Tugend überhaupt als ein Geschenk der göttlichen Gnade bezeichnen — wie man diesen Ausdruck häufig mißverstanden, und ihn bald als Beweis gegen die Aechtheit des Menon gebraucht, bald die christliche Lehre von den Gnadenwirkungen darin gefunden hat — sondern es wird damit gegen die gewöhnliche Tugend der Tadel ausgesprochen, dafs sie etwas blofs Zufälliges sey, weil das Gute in ihr ohne klares Bewußtseyn und feste Grundsätze vollbracht wird. Wenn nun derselbe Ausdruck in der eben angeführten Stelle der Gesetze lobend mit *αὐτοφυνῶς* und *ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς* ²⁾ zusammen gebraucht wird, so ist ein höchst auffallendes Mißverständniß desselben vorhanden, mag sich

1) Hauptstelle für diesen ist Rep. VI, 493, A. vgl. mit S. 492, A. 499, B. Unserm Ausdruck analog ist das *θεία φύσει* Rep. II, 366, C., und dem Sinne desselben, was im Timäus über die *μανία* gesagt ist.

2) Dem *ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς* und dem ähnlichen: *φύσει καὶ μὴ πλαστῶς* entspricht Soph. 216, C. *μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι*, und *μὴ πεπλασμένως ἀλλ' ἀληθῶς* Rep. VI, 485, D.

dieses nun, wie wir, die Aechtheit des Menon voraussetzend, annehmen, auf die angeführte Stelle dieses Dialogs, oder mag es sich nur im Allgemeinen auf den auch anderweitig als Platonisch verbürgten Ausdruck *θεῖα μοῖρα* beziehen.

Ist durch das Bisherige dargethan, daß unsere Schrift wirklich eine bedeutende Anzahl von Nachahmungen Platonischer Aussprüche enthält, so wird es uns nun auch erlaubt seyn, solche Nachahmungen in den nachstehenden Stellen zu vermuthen, die an sich einen weniger evidenten Beweis liefern würden: I, 636, D. *δύο γὰρ αὐται πηγαὶ* u. s. w. vergl. mit Gorg. 493, D. — 494, A. (auf dieselbe Stelle scheint sich Legg. IV, 714, A. zu beziehen); I, 644, C. — 645, A. vgl. Rep. III, 415, A. ff. und IV, 431, A. ff.; II, 654, E. *καθάπερ κισὶν ἰχθυοῦσας*, vgl. Parm. 128, C. (*ἰχθυεῖν* in diesem Sinne auch Politic. 263, B.); II, 661, A. und I, 631, C. vgl. Gorg. 451, E.; II, 663, E. wo das *μυθολόγημα τοῦ Σιδωρίου* etwas abgebrochen, vielleicht aus dem *φοινικινὸν ψεῦδος* Rep. III, 414, C. hereinkommt; III, 690, B. vgl. Gorg. 484, B.; III, 696, A. *οὐ γὰρ μήποτε γένηται* u. s. w. vergl. Rep. VI, 492, E. *οὐδὲ οὖν μὴ γένηται* u. s. w.; VI, 776, A. *οἷον νεοττῶν γέννησιν καὶ τροφὴν* vgl. Rep. VIII, 548, A. *ἀτεχνῶς νεοττίας ἰδίας*. VI, 779, D. — 780, D., wo der Verfasser, ehe er an die Syssitien der Weiber geht, gerade die nämlichen Umstände macht, wie Platon Rep. V. am Anfang; VII, 803, B. vgl. Rep. X, 604, C.; VIII, 836, B. *αὐτοὶ γὰρ ἔσμεν* vgl. Parm. 137, A.; X, 885, C. vgl. Rep. II, 365, D. f.; X, 894, B. ff. vgl. Phaedr. 245, C. ff. (die Anspielung auf das Anaxagoreische *ὁμοῦ πάντα χορήματα* wohl aus Phaedo S. 72, C. vgl. Gorg. 465, D.); XII, 967, B. C. vgl. Phaedo S. 97, B. ff.; XII, 967, C. D. *λοιδορήσεις γὰρ ἐπὶ ἄλδον ποιηταῖς* u. s. w. vgl. Rep. X, 607, B. ff.; XII, 969, B. (vielleicht auch VII, 800, A.) vgl. Rep. IV, 443, B. *Τέλειον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον* u. s. w.

Noch gehört in das Kapitel von den Nachahmungen

eine Stelle unserer Schrift, welche bisher eine wahre *crux interpretum* war, deren Schwierigkeit aber durch diese Stellung von selbst verschwindet. Es ist die Stelle im ersten Buche S. 642, D. E., wo von Epimenides gesagt wird, er sey zehn Jahre vor dem Perserkrieg, also um 500. v. Chr., nach Athen gekommen. Dafs hierin ein chronologischer Verstofs von beiläufig hundert Jahren liege, ist allgemein anerkannt; es folgt nicht nur aus der Notiz bei Diog. Laërt. I, 110., der zufolge der Aufenthalt des Epimenides in Athen in die sechsundvierzigste Olympiade, also in die Jahre 597 — 593 v. Chr., fallen würde, sondern auch aus den Berichten aller andern Schriftsteller, die darin übereinstimmen, dafs Epimenides ein Zeitgenosse Solon's gewesen sey. Auch ist es unmöglich, unserer Stelle durch eine Conjectur zu helfen, wie schon versucht wurde, indem man statt 10 Jahren 121 (*PKA* statt *AEKA*) vermuthete, da ja hier von der Furcht der Athener vor den Rüstungen der Perser die Rede ist. Wie kommt nun aber der Verfasser zu einem solchen Anachronismus? Unabsichtlich könnte er wenigstens bei Platon kaum seyn, und was sollte er als absichtlich für einen Grund haben? Die Antwort giebt uns die Stelle des Symposion S. 201, D., wo von der Diotima gesagt wird: ἡ ταῦτά τε σοφῇ ἦν καὶ ἄλλα πολλὰ, καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυσιαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου. Ebenso, wie hier Diotima für die Athener zehn Jahre Aufschub eines drohenden Uebels auswirkt, läßt ihnen unsere Schrift durch Epimenides zehnjährigen Verzug einer andern bevorstehenden Gefahr, des Perserkriegs, verkündet werden: καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν Ἀθηναίων σιόλον εἶπεν, ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ᾔξουσιν u. s. w. Der Verfasser hatte die angeführte Stelle aus dem Gastmahl vor Augen, und über der Nachahmung derselben vergafs er, auf die Chronologie Rücksicht zu nehmen. Ob freilich Platon dieser Verfasser sey, ist eine andere Frage.

§. 11.

Aeußeres Verhältniß der Gesetze zu andern Platonischen Schriften, oder über ihre Abfassungszeit.

Da unsere Schrift durch ihre Beziehung auf die Republik den Zeitraum ihrer Abfassung nach der einen Seite hin angiebt, so entsteht für uns die Aufgabe, zu untersuchen, ob diese Abfassungszeit mit ihrem Platonischen Ursprung vereinbar ist. Näher kommt es dabei darauf an, wie sich unser Werk in dieser Beziehung zu den nach der Republik geschriebenen Gesprächen verhalte, und da außer dem Timäus und Kritias keines vorhanden ist, von dem wir wüßten, oder mit Wahrscheinlichkeit vermuthen könnten, daß es jünger als die Republik sey, so theilt sich die Untersuchung hierüber in die zwei Fragen: Können die Gesetze von Platon vor, und: können sie von ihm nach dem Timäus und Kritias geschrieben seyn? Denn daß zwischen beiden, wird nicht wohl Jemand, welcher die Einleitung des erstern gelesen hat, einfallen. Der Annahme, daß unsere Schrift jünger, als der Timäus und Kritias sey, steht zunächst die unvollendete Gestalt des letztern entgegen, welche ihn als Platon's letztes Werk zu bezeichnen scheint, während die Möglichkeit, daß zwischen der Republik und dem Timäus noch Anderes geschrieben seyn könne, schwerlich zu läugnen ist; denn in der Republik wird doch noch nicht direkt auf den Timäus als deren Fortsetzung hingewiesen, sondern erst aus diesem selbst erfahren wir, daß die beiden Gespräche an zwei auf einander folgenden Tagen gehalten worden seyen. Daher hat sich auch SCHLEIERMACHER ¹⁾ für die Annahme, daß die Gesetze vor den Timäus zu setzen seyen, ausgesprochen. Allein dieser Ansicht, sosehr sie sich beim ersten Anblick empfiehlt, stehen doch sehr bedeutende Schwierigkeiten im Wege. Für's

1) Platons Werke, 1. Th. 1. Bd. S. 45. u.

Erste nämlich hat die Republik, wenn sie gleich in keiner Stelle ausdrücklich auf den Timäus hinweist, doch in ihrem ganzen Inhalte die in dem genannten Gespräch entwickelte Naturphilosophie so sehr zur unmittelbaren Voraussetzung, daß man sich kaum denken kann, wie sich Platon nach der Darstellung seiner Ethik in den Büchern vom Staate nicht sogleich zur Ausführung der Physik hingetrieben fand, sondern sich zwischen beiden zu einem so mühseligen und umfangreichen, und doch in Beziehung auf sein System im Großen nur minder Wesentliches handelnden Werke die Zeit genommen haben sollte. Sodann sind ja auch die Gesetze selbst nicht etwas für sich Bestehendes, sondern wie der Timäus und Kritias mit der Republik und dem unausgeführten Hermokrates zusammen eine dialogische Tetralogie bilden sollten, so sind auch sie nicht minder ein Glied in einer gleichermaßen unvollendeten dialogischen Reihe, der Trilogie nämlich, welche, ebenfalls von der Republik ausgehend, den Staat auf den verschiedenen Stationen seines Herabsteigens von der Idee zur Wirklichkeit darstellen sollte (Legg. V, 739, E.). Wie soll man es sich nun erklären, daß Platon die Trilogie der Gesetze unvollendet gelassen hätte, und von ihr zu der Tetralogie des Timäus auf eine Art überggesprungen wäre, bei welcher der letztere, durch seine unmittelbare Anknüpfung an die Republik, dem früher geschriebenen Werke gänzlich den Platz vertreten hätte? Aber freilich, diese Schwierigkeit wiederholt sich noch in verstärktem Maasse auch bei der Annahme von einer Platonischen Abfassung der Gesetze nach dem Timäus, und überhaupt will es zu der Platonischen Weise nicht recht passen, daß jene beiden dialogischen Reihen von demselben Anfangspunkt auslaufen sollten. Dagegen wird die Abfassung des Timäus vor den Gesetzen jedenfalls dadurch zur vollen Evidenz geführt, daß weder im Timäus noch im Kritias auf die Gesetze irgendwo Rücksicht genommen wird, in diesen hingegen,

wie der vorige §. gezeigt hat, die unverkennbarsten Beziehungen auf den Timäus vorhanden sind. Die Hauptsache aber ist, daß es Platon psychologisch unmöglich seyn mußte, nach den Gesetzen noch den Timäus zu schreiben. Denn in jenen herrscht doch, dieses Resultat unserer Untersuchung, wenn irgend eines, glauben wir festhalten zu dürfen, sowohl hinsichtlich der Philosophie überhaupt und der Platonischen Fundamentallehren, als auch hinsichtlich der Politik insbesondere eine von der in der Republik dargelegten gründlich und wesentlich verschiedene Ansicht. Wie sollen wir es uns nun vorstellig machen, daß Platon, nachdem er die Republik in den Gesetzen einem großen Theile nach faktisch zurückgenommen, im Timäus wieder, ohne jener Differenz auch nur mit der leisesten Andeutung zu erwähnen, ganz und gar an den in der Rep. befolgten Gang angeknüpft, und den Staat, welcher nach den Gesetzen unausführbar ist, im Kritias als einen historisch dagesewenen darzustellen versucht hätte?

Stimmt so Alles zusammen, um die Annahme von einer Abfassung der Gesetze vor dem Timäus zu widerlegen, so werden wir doch wieder darauf zurückgetrieben, sie später, als diesen, zu setzen. Dabei hätte man den Vortheil, die Verschiedenheit der philosophischen Ansichten in den Gesetzen und der Republik durch eine in dem Verfasser selbst vorgegangene Veränderung begründen zu können; und wer weiß, ob es nicht irgend ein Scharfsinniger noch unternimmt, von hier aus auch die fragmentarische Beschaffenheit des Kritias zu erklären. Platon, so müßte dann gesagt werden, hatte im Sinne, der Darstellung der Republik im Kritias und Hermokrates die Krone aufzusetzen; während dieser Arbeit aber kam er bei zunehmendem Alter, und vielleicht durch irgend welche andere Umstände veranlaßt, zur Erkenntniß über das Unfruchtbare seines Idealisirens, und beeilte sich, in den Gesetzen die Verirrungen der Republik zu verbessern; den

Zeitpunkt, mit welchem die Zweifel gegen seine frühere Ansicht bei ihm anfangen, würde dann eben das Abbrechen des *Kritias* bezeichnen. Anders erklärt diese Erscheinung DILTHEY (S. 45.), indem er sich theils im Allgemeinen auf das Recht jedes Schriftstellers beruft, ein angefangenes Werk ganz oder für einige Zeit wieder aufzugeben, theils die Vermuthung aufstellt, um den falschen Vorstellungen über den Platonischen Staat zu begegnen, habe Platon die Vollendung des *Kritias* und die Ausarbeitung des *Hermokrates* aufgeschoben, und die Gesetze geschrieben. Ein drittes Auskunftsmittel wäre die Annahme, daß der *Kritias* von Platon selbst vollendet worden, aber bis auf den Anfang verloren gegangen sey; ein viertes, und wohl das einfachste, mit SOCHER ¹⁾ die Aechtheit des *Kritias* zu bestreiten. Allein keine dieser Erklärungen kann genügen. Denn daß der *Kritias* je vollendeter gewesen sey, als wir ihn besitzen, ist bei dem gänzlichen Mangel aller Spuren davon kaum glaublich; ebensowenig, daß ihn Platon abgebrochen hätte, weil er seine Ansichten änderte, denn in diesem Fall wäre uns wohl auch nicht einmal so viel davon übrig, als wir noch besitzen, und, was hier am Meisten in Betracht kommt, diese Annahme widerspricht unserer Schrift selbst, welche, sosehr dieß auch der Fall seyn mag, es doch nicht Wort haben will, daß ihre Ansichten von denen der frühern Platonischen Werke abweichen; der Beweis für die Unächtheit des *Kritias* endlich wird, um Beachtung zu verdienen, mit bessern Gründen geführt werden müssen, als dieß SOCHER gethan hat. Aber auch DILTHEY's Erklärung reicht nicht aus. Denn für's Erste gründet sie sich auf die unrichtige Voraussetzung, daß die *Republik* und die *Gesetze* von einerlei philosophischem Standpunkt ausgehen, und Platon schon bei Abfassung der erstern nur die Absicht gehabt habe,

1) Ueber Platon's Schriften S. 369. ff.

ein unausführbares Ideal darzustellen; sodann läßt es sich auch kaum denken, wie die Widerlegung der Vorurtheile eines unphilosophischen Publikums, und der Scherze der Komiker unserem Philosophen als eine so gar dringende Sache erscheinen konnte, um deren willen er die wichtigsten Arbeiten in der Mitte abgebrochen hätte; ferner sehen wir aus mehreren Stellen der Republik ¹⁾, daß die Veranlassung, auf Spöttereien der Komiker Rücksicht zu nehmen, bei der Abfassung dieser Schrift so gut, als bei der der Gesetze vorlag; endlich bleibt bei dieser Erklärung, sowie bei der SOCHER'schen, die oben berührte Schwierigkeit, welche darin liegt, daß Platon zwei von demselben Anfangspunkt ausgehende dialogische Reihen gleichzeitig ausgearbeitet haben sollte. Die absolute Unmöglichkeit davon, daß die Gesetze nach dem Timäus geschrieben seyen, ist nun freilich hiemit noch nicht bewiesen, und wird sich auch nicht im ganz strengen Sinne beweisen lassen, sofern die fragmentarische Gestalt des Kritias immer noch von einer uns unbekannten Ursache herühren könnte; doch wird zugegeben werden müssen, daß in der genannten Beziehung wenigstens eine große Unwahrscheinlichkeit vorhanden ist.

Wir müßten jedoch diese Unwahrscheinlichkeit ohne Widerrede auf uns nehmen, wenn es sich erweisen liesse, was DILTHEY darzuthun sucht, daß unsere Schrift gar nicht nach Platon's Tode geschrieben seyn könne. Ad tempus definiendum, sagt derselbe S. 44., *maximi momenti esse videntur verba τὴν τὸν μέγαν βασιλέα φεβούμεθα ἡμεῖς* quae post Artaxerxis Ochi mortem (an. 340.) scripta esse non potuerunt, cum jam Philippus belli Persis inferendi consilium agitare coepisset. — Res macedoniae praeterea nusquam memorantur, etsi Philippus jam an. 360. Macedo-

1) V, 452, B. C. 457, A. B. vgl. Ast Platon's Leben und Schr. S. 349.

num regnum sibi vindicaverat, cujus rei obscura saltem vestigia non desideraremus, si totum opus post Platonis mortem (348.) esset conscriptum. Aber diese Data können das, was sie darthun sollen, keineswegs beweisen, auch wenn man zugeben wollte, was doch noch gar nicht so ausgemacht ist, daß sie der Verfasser der Gesetze, falls dieser ein Anderer als Platon war, nicht absichtlich habe einfließen lassen. Denn die Behauptung, wenn das Werk nach dem Jahr 348. geschrieben wäre, müßte die Regierung Philipp's berührt seyn, welche schon 360. anfieng, trägt doch ihre Wiederlegung zu sehr in sich selbst, und daraus, daß es nicht oder nicht lange nach dem Tode des Ochus geschrieben zu seyn scheint, wird man nicht schließen wollen, daß es auch nicht aus den acht Jahren herkommen könne, die zwischen Platon's Tode und diesem Zeitpunkt verflossen sind.

IV.

Resultat der bisherigen Untersuchung; letzte Entscheidung.

§. 12.

Platon ist nicht der Verfasser der Schrift von den Gesetzen.

Fassen wir die Hauptresultate der bisherigen Untersuchung zusammen, so sind es folgende:

1) Der Grundgedanke und Zweck unserer Schrift ist theils an sich im Widerspruch mit dem Geiste der Platonischen Philosophie, theils beruht er auf einer unrichtigen Ansicht von der Republik, theils ist er nicht mit völliger Entschiedenheit festgehalten.

2) Ihre Methode ist nicht die Dialektik, der es nur

um Auffindung und Entwicklung der Idee zu thun ist, sondern ein in dem empirischen Stoff sich verwickelndes Reflektiren.

3) Ihr Inhalt widerspricht dem, was wir aus Platon's übrigen Schriften als seine Ansicht kennen, nicht nur in manchen Einzelheiten, sondern auch in den Lehren, welche die Grundlage der Ethik und Politik, ja der ganzen Philosophie ausmachen.

4) Ihre dialogische Form entbehrt einer historischen Grundlage und einer lebendigen Mimik, der fließenden Entwicklung und des anmuthigen Tones, den wir an Platon gewohnt sind; die Darstellung leidet an Ungeschmeidigkeit, Breite, Künstelei und übertriebener Feierlichkeit.

5) Die Sprache ist in Vergleichung mit der der übrigen Platonischen Dialogen auffallend rhetorisirend und schwerfällig, und enthält auch im Einzelnen Manches, was Platon sonst fremd ist.

6) Wir bemerken in unserer Schrift eine sehr beträchtliche Zahl von großentheils mißlungenen Nachahmungen, und selbst einige Mißverständnisse Platonischer Stellen.

7) Die Einreihung derselben unter die Platonischen Dialogen hat hinsichtlich der Abfassungszeit sehr bedeutende Schwierigkeiten.

Diesen Ergebnissen der innern Kritik nun, welche die Unächtheit unserer Schrift zu beweisen scheinen, stehen die äußern Zeugnisse gegenüber, die einstimmig ihre Aechtheit behaupten. Es fragt sich nun: wer hat Recht, unsere Kritik oder jene Zeugen? Enthalten wir uns bei der Beantwortung dieser Frage aller allgemeinen Deklamationen über die Zügellosigkeit einer keine Auktoritäten achtenden Subjektivität u. dgl. auf der einen, über das Hängen am Buchstaben und Aehnliches auf der andern Seite, und gehen gleich auf unsern Gegenstand in concreto ein, so wird die Entscheidung davon abhängen, ob bei der Annahme, daß die Zeugnisse für die Aechtheit unsers Werks

Recht haben, seine innere Beschaffenheit, oder bei der Annahme seiner Unächtheit das Entstehen jener äußern Zeugnisse leichter zu erklären ist.

Setzen wir für's Erste, die äußern Zeugnisse haben Recht, und die Gesetze sind ein Werk Platon's, so fragt es sich: wie war es möglich, daß sie in allen jenen Beziehungen von seiner Weise und seinen Ansichten abgehen? — In der Beantwortung dieser Frage verfahren die Vertheidiger unserer Schrift so, daß sie theils das Unplatonische in den Eigenthümlichkeiten derselben bestreiten, theils die von ihnen zugegebenen Mängel auf eine für die Authentie des Werks ungefährliche Art zu erklären suchen, theils denselben Positives, worin sich der Platonische Geist darstelle, entgegenhalten. Was hat es denn Anstößiges, wird uns zugerufen, wenn Platon die Absicht hatte, neben dem idealen Staat auch den realen, und zwar sowohl den besten der ausführbaren überhaupt, als den unter gegebenen Bedingungen besten zu schildern? Ist doch die Möglichkeit dieser dreifachen Darstellung in der Natur der Sache gegründet, liegt ihr doch ein höchst großartiger, jedes Philosophen würdiger Begriff vom Staate, als einer Darstellung der ewigen Idee der Sittlichkeit zu Grunde ¹⁾. Und wie läßt es sich verkennen, daß aus diesem Zwecke des Ganzen auch die weitem Abweichungen der Gesetze von der Republik consequenter Weise hervorgingen, daß die sorgfältige Berücksichtigung empirischer Data für die Darstellung des wirklichen Staats unerläßlich war ²⁾, daß dem veränderten Staatszweck gemäß auch die Einrichtungen verschieden seyn mußten ³⁾, daß die in der Republik ausgeführte Ideenlehre nicht noch einmal wiederholt, und

1) DILTHEY S. 10—12. BÜCKH in Min. S. 65. SOCHER, Ueber Platon's Schriften S. 437—439. 445.

2) DILTHEY S. 22—27. BÜCKH S. 66. f. SOCHER S. 440. f.

3) DILTHEY S. 12. 16. 27—39. BÜCKH S. 68. SOCHER S. 440.

ebensowenig die Volksreligion bestritten werden konnte ¹⁾, vielmehr statt der spekulativen des Timäus eine populäre Theologie gegeben werden mußte ²⁾, daß es ganz in der Ordnung ist, wenn sich unsere Schrift weder durch dialektische noch durch mythische Darstellung besonders auszeichnet ³⁾, wenn sich die Platonische Mimik, der dialogische Apparat und die Ironie innerhalb gewisser durch das Interesse des Gegenstands selbst herbeigeführter Schranken hält ⁴⁾, wenn auch die Sprache einen schmucklosern und einfachern Charakter hat ⁵⁾? — Wird aber auch in allen diesen Beziehungen manches Mangelhafte nicht geläugnet, so soll dieses doch seinen natürlichen Erklärungsgrund darin finden, daß das Werk vom Verfasser nicht vollendet sey, wie aus seiner Beschaffenheit auf's Deutlichste hervorgehe. „Vielfach, sagt SOCHER S. 442. f., verrathen die Bücher von den Gesetzen, daß ihr Verfasser die letzte Hand nicht an sie gelegt habe. Ein allgemeiner Plan umfaßt zwar das Ganze: aber die Ordnung der einzelnen Theile ist sehr locker; brüsk wird hier abgebrochen, eben so brüsk anderswo wieder angeknüpft: Wiederholungen sind häufig: Manches ist unverhältnißmäßig ausgedehnt, Anderes zu mager ausgeführt: der Styl ist ungleich und vernachlässigt: das Ganze hat offenbar das Ansehen einer Arbeit, deren Verfasser seine Gedanken, so wie sie ihm jetzt vorschweben, die fernere Anordnung, Stellung, Ausmerzung und Ausfeilung für jetzt nicht beachtend niederschreibt. Auch waren die Gesetze nicht das Lieblingskind Platon's; dieß war die Politeia.“ In gleichem Sinn erklären sich auch BÖCKH S. 73., und DILTHEY S. 49. und 32. der ange-

1) DILTHEY S. 39. 34. 42.

2) SOCHER S. 441.

3) DILTHEY S. 49. 50.

4) Ders. S. 50 — 56.

5) Ders. S. 47. f. BÖCKH S. 72. f.

führten Schriften. — SOCHER und DILTHEY haben es aber auch noch unternommen, den Platonischen Geist der Gesetze positiv nachzuweisen. Schon der großartige Gedanke, die dreierlei Staatsverfassungen der Reihe nach auszuführen, ist ihnen zufolge keines Andern, als Platon's würdig ¹⁾ und unser Werk in dieser Beziehung als nothwendige Ergänzung der Republik zu betrachten ²⁾; nicht minder zeugt aber auch die Ausführung dieses Gedankens von Platon's Geiste. Hier, wie in der Republik, ist Tugend der höchste Staatszweck ³⁾, daher Erziehung zur Tugend die Grundlage des Staats, und moralische Ermahnung die Einleitung zu allen Gesetzen ⁴⁾; hier, wie dort, ist die Staatsverfassung ihrem Wesen nach aristokratisch, wenn auch in den Gesetzen, aus praktischem Interesse, der Demokratie näher stehend, als der Monarchie ⁵⁾; hier, wie dort, finden wir die Beaufsichtigung der Poesie und der öffentlichen Meinung überhaupt ⁶⁾, die Werthschätzung kriegerischer Tüchtigkeit und die Theilnahme der Weiber an kriegerischen Uebungen ⁷⁾, die Geringschätzung der bloß erwerbenden Künste und die Verbannung von Gold und Silber ⁸⁾; auch unsere Schrift ferner zeugt von Platonischer Methode und Dialektik ⁹⁾, auch sie entbehrt nicht der Mimik, so weit eine solche bei erdichteten Personen möglich war ¹⁰⁾, auch ihre Sprache ist im Allgemeinen die der Platonischen Werke. Ganz passend für Platon endlich sind die historischen

1) DILTHEY S. 11. f.

2) Ders. S. 16. f. SOCHER S. 438.

3) DILTHEY S. 15.

4) Ders. S. 17—22.

5) A. a. O. S. 27. f.

6) A. a. O. S. 31.

7) S. 33.

8) S. 38. — vgl. zu allem diesem SOCHER S. 439.

9) DILTHEY S. 48—50.

10) Ders. S. 52—54.

Beziehungen unserer Schrift, die Entgegensetzung des Jonismus und Dorismus, die Erwähnung des 356. v. Chr. erfochtenen Siegs der Syrakusaner über die Lokrier, die Bekanntschaft des Verfassers mit Persien und Aegypten ¹⁾).

Aber diese Vertheidigung leistet doch keineswegs, was sie beabsichtigt. Für's Erste nämlich, um den Zweck unserer Schrift als Platonisch nachzuweisen, genügt es durchaus nicht, sich auf die Möglichkeit oder Löhlichkeit einer solchen Darstellung im Allgemeinen zu herufen, sondern es müßte gezeigt werden, was wir durch Platon's eigene Erklärungen widerlegt zu haben glauben, daß diese Möglichkeit nicht bloß an sich, noch auch bloß für Aristoteles oder irgend einen Andern, sondern eben für Platon vorhanden war; zeigt es sich, daß sie es nicht war, so hat ehendamt auch die dankenswerthe Nachweisung der Consequenz in den Abweichungen unserer Schrift von der Republik ihren apologetischen Zweck verfehlt. Sodann aber führt diese apologetische Tendenz viel zu weit, wenn der Versuch gemacht wird, auch das Fehlen der Ideenlehre und das Vorherrschen des populär religiösen Elements in den Gesetzen, auch den Mangel an Platonischer Methode und lebendiger dialogischer Darstellung, auch die Eigenthümlichkeit der Sprache aus dem hesondern Zweck dieser Schrift zu erklären. Es liegt dahei durchgängig die Verwechslung zu Grunde, daß das, was in Gesetzen selbst am Platze oder nicht am Platze war, auch auf die in unserer Schrift enthaltene Theorie der Gesetzgebung übergetragen wird; wiewohl auch die ersteren aus dem Platonischen Geiste, wie wir denselben sonst kennen, ganz anders hervorgegangen seyn müßten, nicht so empirisch zusammengesucht, und auf dem Wege äußerlicher Reflexion aneinandergereiht, und nicht in dieser rhetorisch überladenen, moralisirenden und erbaulichen Darstellung, sondern

1) A. a. O. S. 42—44.

in der klaren, bestimmten und gemessenen Sprache der einfachen Verordnung. Die Hauptsache jedoch ist, daß bei jener Vertheidigung die Unterschiede, deren Ausgleichung versucht wird, gar nicht in ihrer Schärfe gefaßt sind; sobald man bemerkt, worüber auf die bisherige Untersuchung zu verweisen ist, daß es sich hier nicht um einzelne Eigenthümlichkeiten oder Differenzen, sondern um zwei ganz verschiedene philosophische und künstlerische Standpunkte handelt, kann jene äußerliche Erklärung dieser Abweichungen aus dem besondern Zweck unserer Schrift nicht länger Stich halten. Die entscheidenden Data, welche unser §. 10. enthält, sind ohnedieß, da sie bei den frühern Angriffen auf die Gesetze nicht zur Sprache kamen, auch in dieser Vertheidigung nicht beachtet. — Um nichts besser steht es mit den positiven Gründen, durch welche der Platonische Ursprung unserer Schrift bewiesen werden soll. Wie es sich mit dem Platon's Würdigen in ihrem Zwecke, mit ihrer Dialektik und Mimik, mit der Platonischen Sprache, mit den Hindeutungen auf Platon's persönliche Verhältnisse, mit der behaupteten Uebereinstimmung der Gesetze und der Republik hinsichtlich der Staatsverfassung verhalte, ist in dem früher Gesagten zur Genüge beleuchtet; Gleichförmigkeit beider Schriften in manchem Einzelnen, wie in den Bestimmungen über die musikalische Erziehung, über die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen, u. dgl. können nichts beweisen ¹⁾, das Allgemeine aber, daß in den Gesetzen, wie in der Republik, Beförderung der Tugend höchster Zweck des Staats seyn soll, würde nur dann in Betracht kommen, wenn der Platonische Begriff der Tugend in unserer Schrift zu Hause wäre, wovon aber, wie oben gezeigt wurde, gerade das Gegentheil der Fall ist. — Wenn endlich noch zu Gunsten unserer Schrift beigebracht wird, daß aus ein-

1) Vgl. Asv, Platon's Leben und Schriften S. 386. f.

zelnen Mängeln derselben, da ihrem Verfasser eine letzte Feile nicht mehr möglich gewesen, nicht zu viel geschlossen werden dürfe, so könnte diese Entschuldigung eben nur einzelne Mängel, kann aber nicht die Eigenthümlichkeiten in der Anlage und dem Grundgedanken des ganzen Werks erklären. Zudem ist aber erst zu untersuchen, ob sich jene Annahme, daß unsere Schrift unvollendet sey, auch durch eine nähere Betrachtung derselben bestätigt. Fragen wir nämlich nach den Merkmalen, an welchen ihre unvollendete Gestalt zu erkennen seyn soll, so werden uns allerdings welche angegeben, die aus jener Ursache hervorgegangen seyn können, lockere Ordnung der einzelnen Theile, unmotivirte Uebergänge, Wiederholungen, Ungleichheit in der Darstellung, u. s. w.; alle diese Erscheinungen lassen sich jedoch auch aus einer andern Ursache, aus einer künstlerischen Unvollkommenheit des Verfassers, erklären, und um zu wissen, ob die eine oder die andere dieser Erklärungen hier die richtigere sey, muß ein entscheidenderes Kriterium in Betracht gezogen werden. Ein solches würden wir dann haben, wenn es sich zeigte, entweder, daß unsere Schrift ihrem Inhalte nach unvollendet, d. h. das Thema, welches der Verfasser behandeln wollte, in dem Sinne, in dem er es auffasste, nicht erschöpft sey; oder zweitens, daß zwar der Stoff in verhältnißmäßiger Vollständigkeit gesammelt, aber noch nicht durchgängig geordnet und in ein Fachwerk eingetragen sey, während doch der Verfasser Herrschaft über denselben anderweitig bewiesen hätte; oder drittens, daß das Werk seinen Grundzügen nach künstlerisch ausgeführt sey, die Ueberkleidung dieses Gerippes dagegen theilweise noch fehle. In keinem dieser drei Fälle befindet sich aber unsere Schrift. Man hat zwar geglaubt, sie sey ihrem Inhalte nach unvollendet, denn VI, 768, C. sey eine genauere Ausführung der *νόμοι δίκαιτοι* verheissen, wie sie XII, 956—957. sich nicht finde ¹⁾

1) DILTHEY S. 32.

und ebenso fehlen im zwölften Buche die Bestimmungen, welche die Erhaltung des Staats in der bestehenden Ordnung sichern sollten ¹⁾. In der That aber ist nicht abzu-
sehen, warum hinsichtlich des ersten Punkts die Ausführung XII, 956, B. — 958, C., hinsichtlich des zweiten die bald darauf folgende S. 960, B. — 968, E. nicht vollständig genügen sollte, besonders da bei der letztern der Verfasser den Grund, aus dem er eine weitere Ausführung für unthunlich hielt, selbst angiebt, und im Schlusse des zwölften Buchs die Theorie der Gesetzgebung durch die Erklärung, daß jetzt nichts mehr übrig sey, als zu ihrer Realisirung überzugehen, als vollendet bezeichnet. Mit mehr Recht läßt sich das zweite unter den oben angegebenen Kriterien, ein Vorwalten des gesammelten Stoffs über die künstlerische Form, von unserer Schrift behaupten; aber als Beweis dafür, daß sie unvollendet sey, kann dieser Umstand deswegen nicht gelten, weil sich nicht nur in der Ausführung im Einzelnen, sondern in der ganzen Anlage des Werks, namentlich in dem vom Verfasser ausgesprochenen Grundsatz, jedem Gesetz seine besondere Einleitung zu geben, dasselbe Vorherrschen des empirisch Gegebenen ausspricht, und dieses ebendeshwegen nicht in äußern Umständen, welche die Vollendung der Schrift verhinderten, sondern in der ganzen Weise des Verfassers gegründet ist. Und dasselbe gilt auch hinsichtlich des Dritten, was für die Annahme, daß die Gesetze unvollendet seyen, angeführt werden könnte; es sind nicht nur einzelne Unvollkommenheiten in dem Ausbau des Werks, die uns bei einer im Ganzen künstlerischen Anlage begegnen, sondern in dem ganzen Verhältniß seiner Haupttheile fehlt die harmonische Einheit, welche sich, auch wenn das Werk unvollendet wäre, doch bemerklich machen müßte, während dagegen in Einzelheiten, wie dieß namentlich die

1) DILTHEY S. 49.

zierliche Sprache beweist, eine sehr sorgfältige Ausarbeitung zu bemerken ist, und auch das Mangelhafte weit mehr aus Ueberladung, als aus der Dürftigkeit eines bloß skizzirten Entwurfs hervorgeht.

Aus dem bisher Ausgeführten ergibt sich die Unmöglichkeit, den Unterschied im Geist und Standpunkt unserer Schrift von dem der andern Platonischen Werke in Abrede zu ziehen oder auf minder Wesentliches zu reduciren; dieses Verfahren wird daher auch von den Vertheidigern ihrer Aechtheit aufgegeben werden müssen; jene Differenz ist einmal faktisch vorhanden, und muß jeder Untersuchung über den Ursprung der Gesetze zu Grunde gelegt werden. Unsere Frage stellt sich daher so: Kann eine Schrift, welche von der Platonischen Weise, wie wir dieselbe sonst kennen, in der oben bezeichneten Art abweicht, Platon zum Verfasser haben? So lange er ganz derselbe war, als den er sich in seinen übrigen Werken darstellt — diese Antwort ergibt sich sogleich — läßt es sich nicht denken. Daß er zu gleicher Zeit den idealen Staat als das einzige Heil der Menschheit und als unausführbar unter Menschen dargestellt, daß er von Einem und demselben Standpunkt aus die Idee als das allein Wirkliche in der sittlichen und natürlichen Welt ausgesprochen, und doch wieder gegenüber von den religiösen Volksvorstellungen ganz ignorirt haben sollte, daß die harmonische Vollendung der Republik oder des Gastmahls, und die überladene Sprache, der unsichere Gang, die schwerfällige und zerrissene Darstellung der Gesetze aus demselben Geiste zu derselben Zeit hervorgegangen seyn sollten, daß Platon sich selbst gleich bleibend sich nicht nur nachgeahmt, sondern auch unrichtig nachgeahmt hätte, dieß und so vieles Andere ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich. Will man daher der Angabe, daß Platon der Verfasser unsers Werks sey, fortwährend Glauben schenken, so könnte er dasselbe doch nur zu einer Zeit geschrie-

ben haben, wo ihm der Geist seiner Philosophie, welcher sich in seinen übrigen Schriften ausprägt, fremd geworden wäre; es müßte auch ihm begegnet seyn, was das Schicksal manches andern Philosophen gewesen ist, an der Wahrheit dessen, was er mit der größten Entschiedenheit verfochten hatte, später doch irre zu werden, und statt eines genialen, aber nicht nur mit Vorurtheilen, sondern auch mit begründeten Ansprüchen des gewöhnlichen Bewußtseyns im Widerspruch stehenden Idealismus eine schwankendere, der unphilosophischen Sinnesweise näher liegende Richtung zu ergreifen. Ohne Zweifel das Bewußtseyn hievon ist es gewesen, was die meisten Gelehrten veranlaßt hat, die Gesetze für Platon's letztes Werk zu erklären; und fast sollte man glauben, bei SOCHER die angegebene Ansicht über eine in Platon's Denkart vorgegangene Veränderung zu finden, wenn er (S. 461.) äußert: „Die Sonne des Platonischen Geistes neige sich in den Gesetzen zum Kindergange.“ Schwer fallen würde es uns zwar immerhin, zu glauben, daß auch Platon der Menschlichkeit diesen Tribut bezahlt habe, und mehr als unwahrscheinlich müßten wir es finden, daß dieser in seinen Ansichten vorgegangenen Veränderung keiner der ihm in der Zeit näher Stehenden gedacht hätte. Aber auch diese schwierige Annahme reicht nicht aus, um die Beschaffenheit unserer Schrift zu erklären. Denn setzen wir auch jene Veränderung in Platon's philosophischer Denkungsart so groß, als wir wollen, lassen wir es uns auch gefallen, daß er in der Ideenlehre das Fundament seiner Philosophie aufgegeben, daß er sich die Annahme einer bösen Weltseele angeeignet, daß er durch die Gesetze seinen politischen Idealismus zurückgenommen hätte: Soll er damit so ein ganz Anderer geworden seyn, daß er auch seiner dialektischen Methode, seiner Kunst in der Darstellung, des Wohllauts seiner Sprache vergessen hätte? daß ihm gehäufte Nachahmungen seiner eigenen Werke Bedürfnis ge-

worden wären, und er diese selbst nicht einmal durchgängig richtig aufgefaßt hätte? So unwahrscheinlich das Erstere, so unglaublich ist das Zweite; dieser Versuch, uns die Platonische Abfassung der Gesetze denkbar zu machen, ist um nichts ausführbarer, als der zuerst besprochene; ebendamit aber müssen wir auf die Möglichkeit, Platon für den Verfasser unserer Schrift zu erklären, überhaupt verzichten.

Diesem Resultate stellt sich nun aber das einstimmige Zeugniß des Alterthums entgegen, und es ist die Frage, ob sich nicht von dieser Seite aus eben so große oder noch größere Schwierigkeiten gegen dasselbe erheben, als gegen das entgegengesetzte von einer andern. Näher kommt dabei Alles, darauf an, wie es sich mit dem Zeugniß des ARISTOTELES verhält; denn sollte es sich zeigen, daß dieses keine zwingende Beweiskraft für uns habe, so würde auf die übrigen Zeugnisse nicht viel zu geben seyn, deren nächstes, das des Stoikers Persäus, zwei Generationen später, als Platon, und uns überdies nur aus unzuverlässiger dritter Hand (Diog. Laërt. VII, 36.) bekannt ist; die übrigen, von Cicero an und noch später, können ohnedem nichts entscheiden. Hinsichtlich jenes Zeugnisses in der Aristotelischen Politik nun ist vor Allem zu untersuchen, ob dasselbe wirklich von Aristoteles, oder ob es nicht vielleicht von einem spätern Bearbeiter dieser Schrift herrührt; denn „wir besitzen die Schriften des Aristoteles in so verfälschter Gestalt, daß wir fast nirgends sicher seyn können, ob ein Citat von ihm selbst ist, oder ob es ein späterer Peripatetiker eingeschaltet hat“¹⁾. In dem vorliegenden Falle jedoch ist es nicht wahrscheinlich, daß die Anführung der Platonischen Gesetze erst das Werk eines Spätern seyn sollte; denn nicht nur scheint die Politik im Ganzen unter die lüchtesten Werke des Aristoteles zu gehören, sondern unsere Schrift wird auch an so vielen Stel-

1) Ast, Platon's Leben und Schr. S. 390.

len erwähnt, und diese Erwähnung mit einer so ganz den Charakter Aristotelischer Dialektik tragenden Kritik begleitet, daß die Aechtheit des Citats wohl schwerlich zu bezweifeln ist. — Es fragt sich somit weiter: War es möglich, daß Aristoteles unsere Schrift für Platonisch hielt, wenn sie es doch nicht ist? Dies erfordert eine genauere Untersuchung. Es sind bei pseudonymen Schriften überhaupt zwei Fälle denkbar, absichtliche und unabsichtliche Unterschiebung. Im letztern Falle ist immer längere Zeit erforderlich, ehe ein mit oder ohne Namen bekannt, gemachtes Werk einem falschen Verfasser beigelegt wird, oder wenn sich eine solche falsche Meinung auch Anfangs gebildet haben sollte, so muß sie doch, wenigstens in der Nähe dessen, der fälschlich für den Verfasser gehalten wird, bald wieder verschwinden. Eine unabsichtliche Unterschiebung wird daher in Beziehung auf unsere Schrift durch das Zeugniß des Aristoteles jedenfalls höchst unwahrscheinlich. Eine absichtliche dagegen läßt sich trotz dieses Zeugnisses immer noch denken, da uns nichts zu der Annahme berechtigt, daß sich Aristoteles über den Ursprung der Gesetze durch eigene Nachforschung überzeugt hätte, und die äußern Umstände die Möglichkeit einer Täuschung nicht ausschließen. Der zuverlässigsten Angabe zufolge (Diog. Laërt. V, 9. 10.) war Aristoteles im ersten Jahr der neun und neunzigsten Olympiade (384. v. Chr.) geboren, kam in seinem siebzehnten Jahr (367 $\frac{1}{2}$ v. Chr.) zu Platon, und blieb bei ihm zwanzig Jahre, bis zu Platon's Tode (348. v. Chr.). Unmittelbar nach Platon's Tode begab er sich zu Hermias, dem Tyrannen von Atarneus, blieb bei diesem drei Jahre, gieng hierauf Ol. 108, 4. (345. v. Chr.) nach Mitylene, und sodann Ol. 109, 2. (343. v. Chr.) nach Macedonien zu Philipp, von wo er erst Ol. 111, 2. (335. v. Chr.) wieder nach Athen zurückkehrte. Unter diesen Umständen ist es nun allerdings nicht wahrscheinlich, daß sich Aristoteles über den Verfasser der Gesetze getäuscht

haben sollte, wenn diese Schrift noch zu Platon's Lebzeiten geschrieben, oder auch nach dem Tode dieses Philosophen für ein von ihm selbst noch bekannt gemachtes Werk ausgegeben würde. Wenn dagegen die Abfassung und erste Verbreitung unserer Schrift in die Zeit unmittelbar nach Platon's Tode fällt, und wenn dieselbe ausdrücklich für ein opus posthumum ausgegeben wurde, so war eine Täuschung des während dieser Zeit von Athen entfernten Aristoteles sehr leicht möglich, und selbst die in Athen anwesenden Schüler Platon's konnten auf diese Art wohl hintergangen werden. Nun ist es gerade dieser Fall, der bei unserer Schrift, wenn sie unächt ist, stattfindet. Dafs sie später, als alle echten Platonischen Werke, verfaßt seyn mufs, ist durch unsere obige Untersuchung (§. 11. 12.) bewiesen; dafs sie nicht jünger ist, als Alexander's Zug nach Asien, wird durch die Art, wie (s. S. 116.) von der persischen Monarchie, als einer noch bestehenden, in ihr die Rede ist, wahrscheinlich; der Zeitpunkt ihrer Abfassung fiel somit gerade in die Jahre, während welcher Aristoteles von Athen abwesend war. Dafs sie ferner erst nach Platon's Tode als hinterlassenes Werk desselben bekannt gemacht worden sey, wird durch die §. 1. angeführte Notiz bei DIOGENES über Philippos von Opus bestätigt; eine Nachricht, welche zwar in der Gestalt, in welcher sie DIOGENES giebt, Platon als Verfasser der Schrift voraussetzt, und überdies das Unwahrscheinliche hat, dafs ein so umfangreiches Werk auf blofsen Wachstafeln geschrieben gewesen seyn soll, deren Entstehung man sich aber nicht erklären kann, wenn nicht wenigstens so viel daran richtig ist, dafs die Gesetze erst nach dem Tode ihres angeblichen Verfassers unter das Publikum kamen. Die äufsere Möglichkeit demnach davon, dafs Aristoteles über den Verfasser unserer Schrift im Irrthum war, ist nicht zu läugnén.

Läfst sich aber nicht vielleicht das Gegentheil davon a priori aus innern Gründen beweisen? Wie ist es mög-

lich, daß sich der ächteste unter den Schülern Platon's über ein Werk, welches den Namen seines Meisters trug, täuschte? Musste er nicht, wenn nicht schon durch sein äußeres Verhältniß zu demselben, doch jedenfalls durch seinen kritischen Sinn und seine vertraute Bekanntschaft mit dem Geist und der Weise seines Lehrers vor jeder unrichtigen Ansicht bewahrt bleiben? und können wir glauben, bei der unvollkommenen Kenntniß Platon's, die wir aus seinen Schriften geschöpft haben mögen, in dieser Sache weiter zu sehen, als der Stagirite? Besonders bei einem Werke, das seine Aufmerksamkeit in so hohem Grade, wie das vorliegende, in Anspruch nahm. Oder wie läßt es sich denken, daß er es gewagt haben würde, aus Veranlassung der Gesetze eine so scharfe Kritik über seinen Lehrer ergehen zu lassen, wenn er sich nicht durch sichere Data überzeugt hatte, daß er ihm damit kein Unrecht thue? — So scheinbar diese Einwendung ist, so zeigt sie sich doch bei näherer Betrachtung der Sache nicht entscheidend. Wenn sie dieses seyn sollte, so müsste vor Allem bewiesen werden, daß Aristoteles auch in Beziehung auf historische Kritik weit über seinem Zeitalter gestanden sey. Davon findet sich aber keine Spur; die ganze Kritik, welche er oft sehr scharf ausübt, ist rein dogmatischer Art; er betrachtet fremde Ansichten nur um das Wahre daran für seinen eigenen Gebrauch auszusondern; die Frage über den Verfasser einer ihm unter einem historischen Namen überlieferten Schrift hat er gar nie aufgeworfen ¹⁾. Und auch die Seite seiner dogmatischen Kritik, welche ihn zu Untersuchungen über den Ursprung unserer Schrift hätte veranlassen können, hat gar keinen Zug

1) Zwar berichtet CICERO (Nat. De. I, 38.): „Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse;“ aber wie weit von da noch zu einer Anwendung der historischen Kritik auf gleichzeitige Schriften ist, sieht Jeder.

nach dieser Richtung; er hat die Eigenthümlichkeiten unserer Schrift in Vergleichung mit andern Platonischen Werken weder in ihrer vollen Schärfe gefasst, noch macht er einen Versuch, sie zu erklären; er redet von den Differenzen der Republik und der Gesetze, ohne sich über diese Widersprüche bei Platon zu verwundern, oder durch eine Hinweisung auf den verschiedenen philosophischen Standpunkt beider Schriften und ihren verschiedenen Begriff vom Staate den tieferen Grund derselben aufzudecken, zufrieden damit, daß er sie im Aeufseren und Einzelnen historisch aufzählt; die Eigenthümlichkeiten unserer Schrift in formeller Hinsicht sind ihm ohnedieß völlig gleichgültig. Daß aber der strenge Tadel, den er über den Inhalt der Gesetze ergeben läßt, für eine sichere Kenntniß von ihrem Ursprung bürgen soll, wie DILTHEY (S. 59.) behauptet, läßt sich nicht sagen; wenn die historische Kritik überhaupt außer seinem Gesichtskreise lag, so konnten auch die Mängel einer von ihm einmal in gutem Glauben als platonisch angenommenen Schrift keine Zweifel gegen deren Aechtheit in ihm erregen, und zwar um so weniger, je mehr wir durch die Art, wie er die Widersprüche zwischen der Republik und den Gesetzen aufführt, ohne im Mindesten ihre Ausgleichung oder Milderung zu versuchen, zu dem Schlusse berechtigt sind, daß ihm auch der gute Wille fehlte, den Vorwurf der Inconsequenz von seinem Lehrer abzuwälzen. So daß also jene Voraussetzung von einem kritischen Sinne des ARISTOTELES, der ihm eine Täuschung über den Verfasser unserer Schrift unmöglich gemacht hätte, durch den Augenschein aufs Vollständigste widerlegt wird. — Dazu kommt nun aber, daß wir außer dem unsrigen noch zwei Fälle aufweisen können, in welchen das Zeugniß des ARISTOTELES für die Aechtheit angeblich Platonischer Schriften höchst verdächtig ist, hinsichtlich des Menexenos nämlich, welcher Rhet. I, 9. III, 14. (S. 1367, B. 1415, B. ed. BEKKER), und hinsichtlich des

kleinern Hipplas, welcher Metaph. V, 29. (S. 1025, A.) citirt wird ¹⁾. Hat er sich hier mehr im Kleinen geirrt, so kann er sich auch bei unserer Schrift im Großen geirrt haben, und wenn er jene Schriften als angeblich vor seiner Bekanntschaft mit Platon geschriebene auf Treu und Glauben annahm, kann er mit den Gesetzen, wenn sie ihm als ein hinterlassenes Werk seines Lehrers in die Hände kamen, dasselbe gethan haben. Dafs aber dem Verfasser der Gesetze, der sich doch sonst als einen wohlgesinnten Mann zeigt, zu nahe getreten werde, wenn wir ihm eine absichtliche Unterschlebung seiner Schrift unter Platon's Namen zumuthen, wird wohl keiner behaupten, welchem das Verfahren und die Ansichten des Alterthums in Betreff dieses Punktes bekannt sind.

Ist somit das Zeugniß des ARISTOTELES für unsere Schrift auch wenn sie unächt ist erklärbar, sobald sie erst nach Platon's Tode als hinterlassenes Werk desselben unter dem Publikum verbreitet wurde, und trifft damit die Forderung der innern Kritik, das fragliche Werk Platon abzusprechen, und die äußere und innere Wahrscheinlichkeit, dafs es gerade auf die angegebene Art unterschoben wurde, zusammen, so werden wir keinen weiteren Anstand

-
- 1) Wir schreiben das Obige, wohl wissend, dass beides, sowohl die Unächtheit der genannten Dialogen, als auch, dass sie ARISTOTELES als Platonische Schriften citire, in Zweifel gezogen wird. Hinsichtlich des letztern ist jedoch zu bemerken, dass ARISTOTELES, wo er, wie hier, ohne weitem Beisatz von Sokratischen Reden spricht, nach einem ausnahmslosen Sprachgebrauch entweder den historischen oder den Platonischen Sokrates darunter versteht; die Frage über die Aechtheit des Hippias und Menexenos aber wird noch in einem besondern Anhang untersucht werden, wiewohl kaum vorauszusetzen ist, dass Jemand, der unserer bisherigen Untersuchung über die Gesetze seinen Beifall geschenkt hat, diese Schriften für Platonisch halte.

nehmen können, zu erklären, daß die Bücher von den Gesetzen aller Wahrscheinlichkeit nach von einem Schüler Platon's in den nächsten Jahren nach dessen Tode, und unter dem Vorgeben, sie haben sich in seiner Hinterlassenschaft gefunden, unter das Publikum gebracht wurden.

Es ließe sich nun noch ein Versuch machen, wenn auch die Schrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht von Platon herrührt, doch einzelne mehr oder minder wesentliche Theile derselben ihm zu vindiciren. Man könnte annehmen, daß ihr ein unvollendeter Entwurf, oder mündliche Vorträge, oder auch einzelne schriftliche Aufsätze dieses Philosophen zu Grunde liegen, die ein Anderer nach seinem Tode überarbeitet, und unter dem Namen ihres ersten Urhebers herausgegeben hätte. Dabei hätte man, wie es scheint, den Vorthail, nicht nur das Zeugniß des ARISTOTELES leichter erklären, sondern auch unsern Verfasser von dem Vorwurf des absichtlichen Betrugs freisprechen zu können. Aber, (wie AST ¹⁾ richtig bemerkt hat) die Beschaffenheit unserer Schrift ist dieser Annahme nicht günstig; sie weicht in ihrer ganzen Tendenz, in ihren Grundbegriffen und ihrem ganzen philosophischen Standpunkt von der Platonischen Weise zu sehr ab, als daß ihr wirklich ein Entwurf des Meisters zu Grunde liegen könnte. Daß einzelne uns verloren gegangene schriftliche oder mündliche Aeufserungen Platon's in ihr benützt seyen, ist allerdings möglich und nicht eben unwahrscheinlich ²⁾, doch auch nicht nothwendig, da seine noch vorhandenen Werke ausreichen, das Platonische in ihr zu erklären. Wie dem aber auch seyn mag, für uns ist sie jedenfalls ihrem ganzen Inhalte nach das Werk eines Andern, als

1) Platon's Leben und Schriften S. 392.

2) Solche Aeufserungen müsste dann Platon in demselben Sinne gethan haben, in welchem er auch Polit. 501, D. ff. von dem für die schlechten Verfassungen seiner Zeit Zuträglichen redet.

Platon, da uns die Mittel fehlen, aus dem ihr Eigenthümlichen das, was etwa von ihm herrühren könnte, auch nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit auszusondern.

§. 13.

Positives über den Verfasser der Gesetze.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Kritik, welche eine Schrift ihrem angeblichen Verfasser abspricht, doch nur selten im Stande ist, einen Andern an dessen Stelle zu setzen. Wie unwahrscheinlich aber auch in dieser Beziehung ein befriedigender Erfolg seyn mag, so ist es doch nothwendig, die vorhandenen Data nach allen Seiten zu untersuchen.

Das Einzige nun, was über die Person dessen, von dem unsere Schrift herrührt, einiges Licht zu geben verspricht, ist die im Eingang der gegenwärtigen Abhandlung angeführte Notiz des DIOGENES und SUIDAS über Philippos von Opus. Und wäre uns von diesem nichts weiter berichtet, als daß er die von Platon concipirten Gesetze nach dessen Tode herausgegeben habe, so würden wir wohl kein Bedenken tragen, ihn für den Verfasser derselben zu erklären. Nun wird er aber nicht nur als Herausgeber der Gesetze, sondern auch als Verfasser der *Epinomis* genannt; es ist daher zu untersuchen, ob er, falls die letztere Nachricht wahr ist, auch Autor unserer Schrift seyn kann. Diefes läßt sich erst nach einer kurzen Betrachtung der *Epinomis* entscheiden. Diese Schrift, obwohl sie auch als dreizehntes Buch der Gesetze aufgeführt wird, ist im Bisherigen gar nicht berührt worden, da sie sich gleich im Eingang als besonderes Werk ankündigt. Sie knüpft an den Schluß der Gesetze an, indem die drei Personen dieses Gesprächs, unter denen jedoch Megillos eine ganz stumme Rolle spielt, dargestellt werden, als in Folge einer Verabredung wieder versammelt, um die Frage zu besprechen,

die noch zu erörtern, und in der ganzen Untersuchung die Hauptsache sey, was der Mensch lernen müsse, um weise zu werden. Hierauf wird geantwortet: den, welcher nur die gewöhnlichen Künste und Kenntnisse, oder auch nur natürlichen Scharfsinn besitzt, nennen wir nicht weise, sondern was den Menschen weise macht ist die Wissenschaft der Zahl, die ein Gott, der *οὐρανός*, den Menschen gegeben hat. Mit der Auseinandersetzung des Inhalts dieser Wissenschaft, wobei ein kurzer Abriss der Physik und Astronomie gegeben wird, beschäftigt sich nun die weitere Abhandlung, und schließt mit der Erklärung, daß nur die, welche diese Wissenschaft inne haben, in die nächtliche Versammlung aufgenommen werden sollen. — Daß nun die *Epinomis* nicht von Platon herrühre, ist allgemein anerkannt, und bedarf keiner weitern Ausführung. — Aber auch mit den Gesetzen kann sie nicht einerlei Verfasser haben; denn abgesehen von allen andern Verschiedenheiten nach Form und Inhalt, von der Gehaltlosigkeit des Ganzen, von dem Unterschiede des Tons und der Darstellung, stammt schon ihr Grundgedanke nicht aus derselben Quelle, wie die Gesetze ¹⁾. Die Voraussetzung, daß in diesen von dem, was die Mitglieder jener nächtlichen Versammlung zu lernen haben, nicht die Rede gewesen sey, ist unrichtig, denn das zwölfte Buch beschäftigt sich von S. 965, B. an mit nichts Anderem; die Beantwortung jener Frage durch specielle Angabe des Inhalts der zu erlernenden Wissenschaft streitet mit der Erklärung der Gesetze (XII, 968, C. — E.),

1) Böckh (in Min. S. 74.) findet sowohl Legg. VII, 818, E. als auch in dem Unvollendeten der Erörterung über die nächtliche Versammlung, Legg. XII, eine Hinweisung auf ein der *Epinomis* entsprechendes Werk; aber die Aeußerung Legg. VII. wird ja sogleich faktisch zurückgenommen, und wenn die Auseinandersetzung des zwölften Buchs unvollendet seyn soll, so ist sie es wenigstens, der im Texte angeführten Stelle zufolge, mit dem Willen des Verfassers.

dafs von diesem erst geredet werden könne, wenn Leute da seyen, welche die Wissenschaft selbst besitzen, vorher aber jede Rede vergeblich wäre; die Behauptung endlich, dafs die Mathematik den Menschen weise mache, ist ganz unvereinbar damit, dafs in den Gesetzen als höchste Wissenschaft für die Einsichtigen im Staate eben die Erkenntnifs des Staatszwecks und der zu seiner Erreichung nöthigen Mittel angegeben, diese Erkenntnifs aber mit dem Wissen von allem Guten gleichgesetzt wird, wobei die Mathematik nur eine untergeordnete Rolle im Dienste der Theologie spielt. Wozu noch kommt, dafs ARISTOTELES die *Epinomis* nicht gekannt zu haben scheint, und dafs in dieser selbst (S. 980, D.) von einer schriftlichen Abfassung der Gesetze die Rede ist. — Kann hienach die *Epinomis* mit den Gesetzen nicht einerlei Verfasser haben, so bleibt uns nur die Wahl, ob wir, den vorhandenen Angaben Glauben schenkend, den Philippos zum Verfasser der *Epinomis* machen, dann aber den der Gesetze unbestimmt lassen, oder ob wir, auf die Nachricht, dafs Philippos die Gesetze herausgegeben habe, bauend, ihm die Abfassung derselben zuschreiben, dagegen über den Verfasser der *Epinomis* nichts entscheiden, oder endlich, ob wir hinsichtlich beider Schriften die Sache unausgemacht lassen wollen. Hiebei würde für die erstere Annahme nicht nur das sprechen, dafs sie die äufserlich am Meisten begründete ist, sondern auch, dafs eine Erhebung der Mathematik, wie sie sich in der *Epinomis* findet, von dem Mathematiker Philippos am Ehesten zu erwarten steht ¹⁾. Dann müfste aber freilich die Angabe des SUIDAS, dafs er ein Schüler des Sokrates gewesen sey, und, da ARISTOTELES sein Werk nicht kennt, auch die, dafs er zur Zeit Philipp's von Macedonien gelebt habe, aufgegeben werden; auch wäre nicht leicht zu erklären, wie man dazu kam, ihm die Herausgabe, d. h. die

1) Vgl. BÜCKH in Min. S. 75.

Autorschaft der Gesetze zuzuschreiben. Wollte man ihm dagegen die letztere zuerkennen, aber die der *Epinomis* absprechen, so würde damit nicht recht zusammenstimmen, daß wir Philippos nach dem Verzeichniß des *SUIDAS* (vielleicht auch der von *BÜCKH* a. a. O. citirten Stelle des *PROKUS* in *EucL*. II, S. 19.) weit mehr mit Mathematik, als mit Ethik beschäftigt finden. So daß es fast scheint, Philippos sey einer der litterarischen Collectivnamen ¹⁾, unter denen im Alterthum so häufig Werke zusammengefaßt werden, die ursprünglich nicht zusammengehörten, und da er einmal, mit Recht oder Unrecht, für den Verfasser der *Epinomis* galt, sey ihm nun auch die Herausgabe der Gesetze beigelegt worden, von denen sich die Tradition erhalten hatte, daß sie ein nachgelassenes Werk seyen, ohne daß man jedoch über die Art, wie sie als solches unter das Publikum gekommen, Näheres zu sagen wußte.

Läßt sich nun von dieser Seite über den Verfasser unserer Schrift nichts Sicheres bestimmen, so müssen wir, bei dem Fehlen aller weitem Data, völlig darauf verzichten, ihn ausfindig zu machen, und können höchstens von Einzelnen, auf die etwa gerathen werden möchte, nachweisen, daß sie es wahrscheinlich nicht sind ²⁾. Dieß hat

1) Ein solcher Collectivname, und dazu noch der einer mythischen, aus dem sprichwörtlichen Ausdruck: *σκητινὸς διάλογος* entstandenen Person, ist wohl auch *SIMON* der Schuster, von welchem *DIOGENES* (II, 122. f.) nur Dürftiges und Unwahrscheinliches zu berichten weiß. *BÜCKH*'s Vermuthung, daß vier unserer pseudo-platonischen Dialogen mit den gleichnamigen bei *DIOGENES* a. a. O. identisch seyen, bleibt übrigens in ihrem Werthe, auch wenn es nie einen Schuster *Simon* gegeben haben sollte.

2) Wenn z. B. *AST* (S. 391.) neben *PHILIPPOS* an *XENOKRATES* denkt, so ist es nicht wahrscheinlich, daß ein Mann, der so viele Werke unter eigenem Namen geschrieben hat, eines der bedeutendsten einem fremden unterschoben haben würde, und

aber auch nichts Befremdliches; vielmehr, je vollständiger unserm Verfasser seine Unterschreibung gelungen ist, um so nothwendiger war es, daß sein eigener Name verloren gieng.

Dagegen scheint es möglich, unter den uns als Platonisch überlieferten Werken noch eines aufzufinden, welches von demselben Verfasser, wie die Gesetze herrührte. Es ist dieß der Menexenos. Die Gründe, welche uns bestimmen, für ihn und die Gesetze einerlei Verfasser zu vermuthen, sind diese: Schon in seiner ganzen Tendenz hat der Menexenos mit unserer Schrift die größte Aehnlichkeit. Wie in dieser der Versuch gemacht wird, das Schroffe in der Platonischen Politik zu mildern, und sie der Wirklichkeit näher zu bringen, so soll im Menexenos hinsichtlich eines verwandten Gegenstands, der Rhetorik, das harte Urtheil des Gorgias und Phädrus gemildert, und der Platonismus mit der gewöhnlichen Ansicht ausgeglichen werden. Wie aber in den Gesetzen über jenem Streben die Eigenthümlichkeit der Platonischen Lehre vom Staat verloren geht, und statt ihres Idealismus nur eine populäre Moral übrig bleibt, so wird auch im Menexenos die Forderung, welche Platon an den wahren Redner stellt, durch logische Behandlung seines Gegenstands die Zuhörer zu belehren, hintangesetzt, der Philosoph giebt sich ganz zu der im Gorgias verworfenen schmeichlerischen Redekunst herunter, und sucht sich nur dadurch über die gewöhnlichen Redner zu erheben, daß er diese Manier zu moralischen Ermahnungen benützt. Hiezu kommen Uebereinstimmungen in manchen Einzelheiten des Inhalts und der Sprache. So wird Menex. 238, C. D. die athenische Verfassung als

an sich schon will es scheinen, ein solcher moralischer Rigorist, wie XENOKRATES, würde sich vor einer Unterschreibung gescheut haben, so wenig auch sonst die Alten ein Arg dabei hatten.

die wahre Aristokratie ¹⁾ gelobt, und dieß weiter dahin ausgeführt: βασιλεῖς μὲν γὰρ αἰεὶ ἡμῖν εἰσιν — ἐγκρατεῖ δὲ τῆς πόλεως τὸ πλῆθος, ganz übereinstimmend mit dem in den Gesetzen (III, 693, D. u. A.) aufgestellten Grundsatz; Menex. 240, A. — C. ist wörtlich, mit wenigen Erweiterungen, aus Legg. III, 698, C. — E. genommen; Menex. 237, A., wo den Gefallenen nachgerühmt wird, sie seyen ἀγαθοὶ κατὰ φύσιν, lautet ganz wie Legg. I, 642, C. wo von den Athenern gleichfalls gesagt ist, sie seyen ἀποφυνῶς ἀγαθοὶ. Menex. 236, C. ἀλλ' ὥσως μου καταγέλασει, ἂν σοι δόξω πρεσβύτερος ὢν ἔτι παίζειν, werden wir theils in der Sorgfalt für Bewahrung des Dekorum, theils in der Betrachtung der Rede als eines Scherzes, ebenso, wie Menex. 247, E. ff. in den allgemeinen Sentenzen und dem Lehrton, 246, C. ff. in der Apostrophe an die Söhne der Gefallenen, und der fingirten Rede der letztern unsern Verfasser wieder erkennen. An diesen erinnert übrigens auch schon die Einleitung, in welcher sich dasselbe Fehlen eines historischen Hintergrunds zeigt, wie in den Gesetzen, indem dem Sokrates und der Aspasia eine Rede in den Mund gelegt wird, welche lange nach ihrer beider Tode Vorgefallenes behandelt. Und wenn der Verfasser doch sonst eben durch seine Ausführung historisches Interesse an den Tag legt, so steht ja auch in den Gesetzen ein Prunken mit geschichtlichen Kenntnissen neben jener Vernachlässigung eines geschichtlichen Anknüpfungspunkts und dem Anachronismus hinsichtlich des Epimenides. Wenn uns ferner in der Sprache der Gesetze theils die Zierlichkeit, theils auch wieder in manchen Stellen das Schleppende des Periodenbau's als unplatonisch erschienen ist, so hat gerade jene Zierlichkeit

1) Man bemerke, wie sich der Verf. durch diesen Ausdruck das Ansehen geben will, mit der Republik übereinzustimmen, während er doch der Sache nach himmelweit von ihr abweicht. Ganz so machen es die Gesetze V, 739.

dem Menexenos schon den Tadel des DIONYS von Halikarnassus zugezogen, der in dieser Beziehung, wie jede Seite der genannten Schrift beweist, ganz gerecht ist, und auch Beispiele schwerfälliger Sätze finden sich, wie S. 234, C. 237, B. 243, A. 1) Ebd. C. D. 248, E. ff. Hieran schliessen sich dann Wortverbindungen, wie ἀξίαν ἐπ' ἀξίοις (Menex. 239, C.) φίλοι παρὰ φίλους (247, C.) ἀνδρας ἀνδρῶν (Ebd. E.) verglichen mit der ähnlichen Ausdrucksweise Legg. V, 740, E. XI, 915, E. III, 685, D. IX, 873, C. XII, 943, E. 950, A. 2) nebst andern Wendungen und Ausdrücken, welche gemeinschaftliches Eigenthum des Menexenos und der Gesetze sind. Dahin gehören: ἡμῶναιτο καὶ ἡμῶναιτο Menex. S. 239, B. Legg. III, 699, C. ἐν πατρὸς σχήματι und ἐν νιέος μοίρᾳ Menex. 249, A. B. Legg. IX, 839, A. XI, 918, E. 3) ἐν τινι χρόνῳ γίνεσθαι, sich in Gedanken in eine Zeit versetzen, Menex. 239, D. 240, D. Legg. III, 683, C.; Μαράθῳνι allein statt des gewöhnlichern ἐν Μαράθῳνι Menex.

- 1) SCHLEIERMACHER sowohl als LÖRS und STAELBAUM bekennen, die Worte ὧν οἱ ἰχθῦοι — φίλοι nicht zu verstehen. Wäre nicht vielleicht die Erklärung möglich: „welchen ihre Feinde mehr Lob hinsichtlich der Besonnenheit und Tapferkeit ertheilen, als Andern ihre Freunde?“ Dabei wäre entweder σωφροσύνης von ἔπαινον und ὧν von σωφροσύνης oder beides von ἔπαινον abhängig, und ἔπαινον ἔχειν im aktiven Sinne stünde wie μνείαν ἔχειν, χάριν ἔχειν, βοήθην ἔχον (Jl. 18, 495.) u. A. Der so gewonnene Sinn ist wenigstens der einzige in den Zusammenhang passende.
- 2) Vgl. HEUSDE Specimen criticum in Plat. S. 130. und die Commentare z. d. St. des Menex. Die oben angeführte Ausdrucksweise findet sich zwar auch sonst, aber doch nur selten bei Platon, z. B. Tim. 37, A. Euthyd. 304, E.; auch Polit. 303, A. σωφιστῶν σωφιστὰς wird angeführt, diess gehört jedoch nicht hieher.
- 3) Vgl. HEUSDE spec. crit. S. 44. Ast Animadvv. in Plat. Legg. S. 451.

240, D. E. und durchgängig, Legg. III, 699, A. (doch steht im unmittelbar Vorhergehenden *ἐν Μαρ.* ebenso, wie Gorg. S. 516, D.); *προσέχουσα μοῖρα* Menex. 247, C. Legg. X, 903, D., vielleicht aus Phaedo S. 113, E. geflossen; die Umschreibungen durch *πρᾶξις* und *γένεσις*, Menex. 237, B.; ferner die Wörter: *ἀνακαταίρωμαι*, welches sich bei Platon nur Menex. 241, D. Legg. I, 642, A. III, 678, D., *ἀρωγή*, welches sich nur Legg. XI, 919, C. Menex. 238, A. (*ἀρωγὸς* auch Protag. 334, B.), *ἐναντιος*, welches sich nur Legg. III, 678, C. Menex. 235, B., *ἀχάριστος*, welches sich in der Bedeutung injucundus nur Legg. VI, 761, D. XI, 935, A. Menex. 248, C., in anderer Bedeutung auch in den zwei späten Stücken Epist. VII, 335, B. und Axioch. 369, A. findet. — Diese Uebereinstimmungen sind nun allerdings theilweise von der Art, daß sie, wenn Platon für den Verfasser der Gesetze gehalten werden könnte, eher gegen die Identität des letzteren mit dem des Menexenos sprechen würden; namentlich gilt dies von der wörtlich gleichen Erzählung der „Klopfjagd“ in Eretria; allein bei unserm Verfasser, den wir auch sonst schon von der Seite kennen gelernt haben, daß er die Wiederholung eigener und fremder Aeußerungen nicht eben schwer nimmt, ist dieser Schluß nicht zulässig, während Anderes, namentlich die Aehnlichkeit in der Grundrichtung, der politischen Ansicht und der Sprache der beiden Schriften überwiegend für Einerleiheit des Verfassers spricht. Wozu noch kommt, daß auch nach der Anführung beider Schriften bei ARISTOTELIS zu urtheilen ihre Abfassung in dieselbe Zeit fällt. Wollte man aber aus einzelnen Differenzen zwischen denselben (daß im Menexenos die Besiegung der Perser gepriesen, in den Gesetzen, III, 692, C. f., herabgesetzt, dort der Sieg bei Salamis verherrlicht, hier IV, 707, B. f., als etwas den Griechen Verderbliches getadelt wird) auf Verschiedenheit der Verfasser schließen, so sind doch diese Abweichungen aus der verschiedenen Tendenz beider Schrif-

ten zu leicht erklärbar, um einen solchen Schluß zu begründen.

Wie es nun aber auch hiemit stehe, und wer immer dieser Verfasser unserer Schrift seyn mag, jedenfalls ist derselbe ein unmittelbarer Schüler Platon's, und sein Werk dadurch ein Zeugniß der in der ältesten Akademie herrschenden Richtung, mit welchem auch, was wir von derselben aus andern Nachrichten wissen, übereinstimmt. Denn so dürftig diese Nachrichten auch sind, so reichen sie doch hin, um uns davon zu überzeugen, daß sich die Nachfolger Platon's von ihrem Meister hauptsächlich durch dreierlei unterschieden, nämlich einmal, durch ein Zurücktreten der Ideenlehre und eine Vorliebe für mathematische Formeln, (wie die Bestimmung der Seele als einer sich selbst bewegenden Zahl) wodurch sie auf die Pythagoräer zurückgingen, sodann durch eine hiemit in Verbindung stehende Mystik, bei welcher die Götter- und Dämonenlehre und die Verehrung der Gestirne eine Rolle spielte (XENOKRATES namentlich scheint diese ausgebildet zu haben — derselbe suchte die Welt aus Gott abzuleiten, wobei er, wie es scheint, einen der doppelten Weltseele der Gesetze analogen Dualismus in Gott setzen mußte) und endlich durch eine praktischere und populärere Gestaltung der Ethik ¹⁾, also gerade durch dasselbe, was auch das Eigenthümliche an der Richtung unserer Schrift in Vergleichung mit der übrigen Platonischen Philosophie ausmacht. Sind wir dadurch berechtigt, die Gesetze im Wesentlichen für einen treuen Abdruck des unter Platon's ersten Schülern herrschenden Geistes zu halten, so ist es nun auch erst möglich, dieser Schrift die ihr gebührende Bedeutung zuzugestehen. Unsere Kritik mußte es mit aller Schärfe hervorheben, wie wenig sie uns ein ungetrübtes Bild der Platoni-

1) Vgl. über diese drei Punkte RITTER, Geschichte der Philosophie, 2. Th. S. 472—494.

schen Philosophie gebe, und dieses ungünstige Urtheil wird der Sache nach von allen denen anerkannt, welche zwar Platon als den Verfasser der Gesetze beibehalten, dieselben aber in der Darstellung seiner Philosophie doch nur als überflüssiges Neben- und überlästiges Beiwerk behandeln. Anders stellt sich die Sache, wenn wir jene Ansicht von dem Ursprung dieser Schrift aufgeben. Das Verzeichniss der Platonischen Schriften verliert dann das umfangreichste seiner Stücke, aber die Geschichte der Philosophie gewinnt für die Kenntniss seiner Schule eine bei der Dürftigkeit aller andern Nachrichten höchst beachtungswerthe Quelle.

A n h a n g.

Ueber die Aechtheit oder Unächtheit des Menexenos und des kleinern Hippias.

A. *Der Menexenos.*

Die neuern Vertheidiger des Menexenos ¹⁾ stimmen hinsichtlich des Zwecks dieser Schrift alle darin überein, daß sie mit polemischer Beziehung auf die politischen Redner jener Zeit und namentlich den Lysias verfaßt sey; Platon wolle nämlich darin zeigen, einerseits, wie wenig es ihn kosten würde, wenn er sich zur Manier der Prunkrede heruntergeben wollte, es den berühmtesten Meistern

1) SOCHER über Platon's Schriften S. 325 — 334.; LÖNS in seiner Ausgabe des Menex. S. 3 — 35.; STALLBAUM Plat. Op. IV, 2. S. 7 — 15. Die Schrift von SCHÖNBORN: „Verhältniss von Platon's Menexenos zum Epitaphios des Lysias“ kam dem Verf. bis jetzt trotz aller seiner Bemühungen nicht zu Gesichte.

dieser Gattung gleich oder zuvor zu thun, andererseits, wie doch auch in der epidiktischen Rede durch Ermahnung der Zuhörer zur Tugend und Vaterlandsliebe höhere sittliche Zwecke verfolgt werden können. Aus dieser besondern Absicht soll sich dann das, was an dem Menexenos als unplatonisch bezeichnet wurde, auf eine natürliche Weise erklären; die Begierde des Sokrates, den Redner zu spielen, das knabenhafte Lernen von der Aspasia u. dgl. soll eine witzige Verspottung der Redner seyn; die geschichtlichen Unwahrheiten und die schiefe Darstellung der athenischen Verfassung als einer Aristokratie sollen ebenso, wie die spielende Zierlichkeit in der Form, im Charakter einer epidiktischen Rede gegründet seyn; der Anachronismus endlich, daß Sokrates von Dingen redet, die zwölf und mehr Jahre nach seinem Tode vorgefallen, soll eben die Beziehung des Werks auf die gleichzeitigen Rhetoren andeuten, und daher so wenig anstößig seyn, als der entsprechende im Symposion S. 193, A.

Diese ganze Vertheidigung jedoch, mag sie nun an dem angeblichen Zwecke des Menexenos mehr die polemische oder die positive Seite hervorheben, beruht auf einer unrichtigen Ansicht von demselben. — Hatte Platon im Menexenos nur die Absicht, zu beweisen, daß auch er, so gut wie seine Gegner unter den Rhetoren, eine epidiktische Rede zu schreiben im Stande sey, ohne daß er die Rede selbst ernstlich aufgefaßt wissen wollte, so mußte er dieses dem Leser auch auf eine unverkennbare Weise zu verstehen geben; er mußte es entweder ausdrücklich sagen, oder durch einen sichtbar ironischen Ton der Rede selbst andeuten, oder, was ohne Zweifel die seiner würdigste Art gewesen wäre, er mußte die von einem untergeordneten Standpunkt ausgehende Rede, wie er in ähnlichem Falle im Phädrus und Symposion thut, nur als Theil eines größern Ganzen in einem Zusammenhang vortragen lassen, wo ihr durch darauf folgendes Vollendeteres ihre wahre Stelle

angewiesen worden wäre. In keinem von diesen drei Fällen aber befindet sich die Rede des Menexenos; denn weder steht sie in einem umfassendern Zusammenhang, durch den ihre Bedeutung in's Klare gesetzt würde, noch ist in ihr selbst irgend eine deutlich hervortretende mimische Ironie zu finden, auch nicht von der Art, wie z. B. im Gastmahl in dem Vortrag Agathon's, welcher doch durch den unmittelbar darauf folgenden des Sokrates Licht erhält, noch giebt auch das die Rede einfassende Gespräch Aufschluss über ihre Bedeutung. Denn wenn dieselbe hier von einem Weibe abgeleitet, und eine solche Prunkrede zu verfertigen für etwas Leichtes erklärt wird, so liegt doch darin nicht, daß eben diese leicht zu verfertigende Rede von der wahren Beredtsamkeit noch weit entfernt sey ¹⁾, sondern dieses, als das, worauf es hier allein ankommt, müßte ausdrücklich gesagt seyn. So, wie wir die Rede gegenwärtig haben, ohne alle Andeutung darüber, daß es dem Verfasser mit ihrem Inhalte nicht Ernst sey, (denn das *παλῆτιν* S. 236, C. enthält eine solche Andeutung so wenig, als derselbe Ausdruck Rep. VII, 536, C.) muß Jeder, welcher sie liest, annehmen, es solle hier wirklich das Muster einer epidiktischen Rede gegeben werden. — Versucht man nun aber, diese Auffassung wirklich durchzuführen und schreibt Platon beim Menexenos die Absicht zu, die Prunkrede durch eine bessere Richtung zu veredeln, so steht dem sogleich Vieles in unserer Rede entgegen, was einer sittlichen Tendenz im Platonischen Sinne schnurstracks zuwiderläuft. Denn wie läßt es sich doch denken, dass er um einiger moralischen Gemeinplätze willen allen seinen scharf ausgesprochenen Grundsätzen zuwider die schmeichlerische Redefertigkeit auf eine Weise geübt hätte, bei welcher die eigene bessere Ueberzeugung

1) Auch die Sokratische Rede im Symposion wird von einem Weibe abgeleitet, und auch ihr Inhalt (S. 202, C.) wenigstens theilweise für etwas Leichtes erklärt, aber darum glaubt Niemand, dass sie anders, als ernstlich gemeint sey.

durchgreifend verläugnet, und das Fundament aller sittlichen Wiedergeburt im Sokratischen und Platonischen Sinne, die Selbsterkenntniß, in den Zuhörern abgetödtet worden wäre? oder wie konnte noch die Forderung an den Staatsmann gestellt werden, das Volk moralisch zu heben, wenn ihm eine Rede zum Muster gegeben wurde, deren durchgängige Tendenz ist, alle Fehler, welche dieses Volk begangen hatte, zu beschönigen oder zu übergehen, alle seine löblichen Thaten in's Ungemessene zu preisen, und die nicht nur in ihrer Ausartung, sondern schon ihrem Begriffe nach (vgl. Politic. S. 297, E. ff. 302, E.) von Platon aufs Entschiedenste verworfene athenische Verfassung als die wahre, mit der in der Republik geschilderten Aristokratie identische (vgl. Menex. S. 238, C. D.) darzustellen? Man könnte es annehmen, wenn Platon, um auf die einmal vorhandene politische Redekunst praktisch einzuwirken, von der Strenge seiner Forderungen etwas nachließ; aber daß er zu diesem Zwecke seinen wesentlichsten Grundsätzen Zuwiderlaufendes durch sein Beispiel gebilligt haben sollte, ist undenkbar.

Aber wollte man sich auch die eine oder die andere der oben angegebenen Erklärungen über den Zweck des Menexenos gefallen lassen, so werden dadurch die Schwierigkeiten noch lange nicht alle gehoben, sondern was sich daraus erklären läßt, ist höchstens nur das anscheinend Unplatonische in seinem Inhalt, nicht aber das Verfehlte in der Form. Der Zweck der Schrift mag seyn, welcher er will, so bleibt das prahlerische Hereinfallen des Sokrates mit seiner rednerischen Kunst, und hierauf seine seltsame Weigerung und Geheimthuerei, „die plumpe Ehrerbietigkeit des Menexenos, der nur, wenn Sokrates es erlaubt, die öffentlichen Angelegenheiten ergreifen will, und die verfehlt Art, wie Sokrates meint, er müsse wohl ein grosser Redner seyn wegen des Unterrichts der Aspasia, und der platte Scherz, daß er beinahe Schläge bekommen hät-

te wegen schlechten Lernens, und daß er auch wohl nackt tanzen würde, dem Menexenos zu Liebe“ ¹⁾. Was wäre doch das für eine Ironie von Platon gegen die schlechten Redner, seinem Sokrates Albernheiten in den Mund zu legen?

Was sodann die Eigenthümlichkeiten in der sprachlichen Darstellung des Menexenos betrifft, so müßten, um eine mimische Verspottung der gezierten Sprache in den gewöhnlichen Prunkreden zu seyn, diese Zierlichkeiten hier weit gehäufte und absichtlicher hervortreten, etwa in der Art, wie dieß im Gastmahl in dem Vortrag des Agathon, und im Protagoras in dem des Prodikos der Fall ist; in der ernsthaften Platonischen Sprache dagegen müßten sie ganz fehlen; denn daß sie zur Form einer epidiktischen Rede, als solcher, gehört haben, würde sich doch im besten Fall nur dann behaupten lassen, wenn kein Gegenbeweis aus der Perikleischen Leichenrede des Thucydides zu führen wäre.

- 1) Worte SCHLEIERMACHER's, Platon's Schriften II, 3, 377. LÜRS (S. 15. f.) glaubt die Aeußerung über das Tanzen gegen den Vorwurf der Abgeschmacktheit durch die Bemerkung vertheidigen zu können, dass nach dem Xenophontischen Gastmahl c. 2, 19. Sokrates wirklich bisweilen, um sich eine gesunde Bewegung zu machen, zu Hause getanzt habe, und auf diese seinen Freunden bekannte, und von ihnen wohl auch bisweilen bespöttelte Eigenthümlichkeit hier über sich selbst gutmüthig scherzend hindeute. Auch STALLBAUM giebt dieser Vertheidigung seinen Beifall. Wenn dann aber dieser Gelehrte als Parallele zu unserer Stelle nach GOTTLEBER Cic. Off. III, 19. 2. und C. 24, 3. f. citirt, so ist eben darin die Widerlegung jener Vertheidigung enthalten, sofern diese Stellen, namentlich die zweite, für die Bedeutung des ἀποδύνασθαι δεχόμεθα die beste Erklärung geben. Auf öffentlicher Strasse tanzen heisst mit andern Worten, eine absolute Unschicklichkeit begehen, und dass Sokrates als Beweis seiner Freundschaft für Menexenos sich, und zwar ohne alle weitere Veranlassung, zu einer solchen erbietet, diess eben ist das Geschmacklose in unserer Stelle.

Der Anachronismus ferner, daß Sokrates mehr als drei Olympiaden nach seinem Tode mit einer Rede auftritt, welche er von der schon länger verstorbenen Aspasia eben erst gelernt haben will, kann aus der Absicht, dadurch um so deutlicher auf die Leichenrede des Lysias hinzudeuten, nicht erklärt werden, da, wenn gegen diese polemisiert werden sollte, zwar eine Verfolgung der Geschichtserzählung bis auf die Gegenwart passend, eine Nothwendigkeit dagegen, diesen Vortrag Sokrates in den Mund zu legen, überall nicht vorhanden war, oder wenn Platon das Letztere wollte, um die historische Anknüpfung seiner Schriften an die Person des Sokrates nicht aufzugeben, dann die Illusion nicht in demselben Augenblicke so derb und handgreiflich zerstört werden durfte. Will man sich aber hier darauf berufen, daß der Platonische Sokrates auch sonst bisweilen von Dingen redet, welche nach seinem Tode vorgefallen sind, so ist zu bemerken, daß alle sonstigen Anachronismen der Art nur in beiläufigen Bemerkungen und Anspielungen vorkommen, hier dagegen die ganze Einführung des Gesprächs nur durch die auffallendste Verwirrung der Zeiten möglich wird, während doch sonst Platon, wo er seinen Dialogen eine bestimmte geschichtliche Veranlassung giebt, durchgängig entweder an einen wirklichen Vorfall anknüpft, oder doch (wie dieß vielleicht im Parmenides der Fall ist) den erdichteten wahrscheinlich zu machen alle Sorgfalt anwendet. Wozu noch kommt, daß die Gelegenheit, bei welcher die Rede verfaßt worden seyn sollte, in dieser selbst gar nicht deutlich bezeichnet wird, sondern von allem Ändern mehr, als von den Thaten derer, welche hier bestattet werden, die Rede ist.

Die Nachahmungen Platonischer Stellen und Ausdrücke endlich werden weder aus irgend einem probabeln Grund zu erklären, noch zu läugnen seyn, und schon die einzige Stelle Menex. S. 240, B. C. verglichen mit Legg. III, 698, C. D. ist in dieser Beziehung entscheidend. Denn wenn es auch schwer seyn mag, aus einer Vergleichung

beider Stellen die ursprünglichere zu erkennen, da beide ihrem besondern Zwecke gemäß Eigenthümliches enthalten, so kann doch schon ganz im Allgemeinen Platon nicht für arm und eitel genug gehalten werden, um auf solche Art sich selbst auszuschreiben; es müssen also entweder beide Darstellungen oder die eine von beiden nicht von ihm herrühren. Im letztern Falle würde aber wohl Jedermann die Gesetze für Platon's würdiger, als den Menexenos, erklären.

B. *Hippias der Kleinere.*

Auch dieses Gespräch hat an SOCHER und STALLBAUM, und neuestens an K. Fr. HERMANN ¹⁾ Vertheidiger gefunden. Dasselbe beginnt mit einer von einem Dritten an Sokrates gerichteten Aufforderung, sich über einen Vortrag des Hippias zu äußern, welcher dieser entspricht, indem er den Sophisten fragt, wen er für einen bessern Mann halte, den Achilleus oder den Odysseus. Nach einer prahlerischen Ankündigung seiner Weisheit antwortet Hippias: Homer schildere als den Besten im griechischen Heer Achilleus, als den Weisesten Nestor, als den Verschlagensten Odysseus; dieser sey voll Trugs, Achill dagegen wahrhaftig. Hieraus entwickelt sich die allgemeine Frage: ob der, welcher die Wahrheit sagt, und der, welcher lügt, zwei verschiedene Personen seyen, oder Eine und dieselbe. Hippias behauptet das Erstere, Sokrates aber beweist ihm, wer im Stande seyn solle, absichtlich über einen Gegenstand zu lügen, der müsse denselben verstehen, ein solcher werde aber auch allein fähig seyn, über denselben Gegenstand immer die Wahrheit zu sagen; also sey der, welcher lügt, derselbe, welcher die Wahrheit sagt, und somit die Behauptung des Hippias über Achill und Odysseus unrichtig. Der Sophist wirft nun Sokrates vor, dieser mache es im-

1) Geschichte und System der Platonischen Philosophie, erster Theil, 1. u. 2. Lief. S. 432 — 435.

mer so, daß er durch spitzfindige Fragen den Gegner in Verlegenheit setze, und fordert ihn auf, sich in längeren Reden mit ihm zu versuchen; Sokrates lehnt es ab, und wirft statt dessen die neue Frage auf, warum Hippias behauptet habe, Achill sey wahrhaftiger als Odysseus, da doch dieser bei Homer nie als Lügner erscheine, jener dagegen seinen wiederholten Versicherungen nachher mit Wort und That widerspreche. Hippias antwortet, weil der Eine mit Vorbedacht, der Andere unabsichtlich lüge, Sokrates aber behauptet, dieß würde das Gegentheil beweisen, indem ja, dem Früheren gemäß, besser sey, wer vorsätzlich, als wer unvorsätzlich die Unwahrheit sage. Da der Sophist dieses läugnet, wird nun wieder im Allgemeinen darüber verhandelt, ob es besser sey, mit oder ohne Absicht Böses zu thun. Das Erstere behauptet Sokrates, das Letztere Hippias. Zum Beweise seiner Behauptung bringt Sokrates zuerst eine große Menge von Beispielen bei, da sich aber der Gegner dadurch nicht überzeugt erklärt, unternimmt er sie auch begrifflich zu begründen, indem er sich zugeben läßt, die Gerechtigkeit sey entweder ein Vermögen, oder eine Wissenschaft, oder beides, und zeigt, um freiwillig schlecht zu handeln sey mehr Fähigkeit und Kunst erforderlich, als um es unfreiwillig zu thun, woraus sodann jener Satz folgt. Hippias kann nun gegen denselben nichts mehr einwenden, erklärt aber, er könne ihn doch nicht zugeben, worauf Sokrates antwortet, ihm selbst gehe es auch nicht besser, er sey über diesen Punkt nicht mit sich einig, hätte aber gehofft, bei den Weisen Belehrung zu finden. Hiemit schließt die Unterredung.

Um was es sich bei diesem Gespräch hauptsächlich handelt, das ist die Frage, ob dasselbe eine nur persönliche oder eine philosophische Tendenz hat. Versuchen wir es zuerst mit der letztern Annahme, so begegnen uns als philosophischer Inhalt des Hippias die beiden verwandten Sätze: daß es demselben zukomme, zu lügen, und die Wahrheit zu sagen, und: daß es besser sey, vorsätzlich,

als unvorsätzlich Böses zu thun. Diese beiden Sätze, weit entfernt, durchaus unsokratisch zu seyn, wie AST sagt, sind nicht nur in der schon von SOCHER angeführten Erörterung des Xenophontischen Sokrates (Mem. IV, 2, 14—20.), sondern auch in der Erklärung der Platonischen Republik (II, 382. III, 389, A. f. IV, 459, C. f. VII, 535, E.) enthalten, daß es den Weiseren erlaubt seyn müsse, den Unwissenden gegenüber sich der Lüge als geistigen Heilmittels zu bedienen; denn auch hier sind es nur diejenigen, welche die Wahrheit zu sagen wissen, denen es auch zukommt zu lügen, und aus Unbekanntschaft mit der Wahrheit sich selbst zu täuschen wird für weit schlimmer erklärt, als die vorsätzliche Täuschung Anderer. Mit dem Ganzen der Platonischen Philosophie hängen diese beiden Sätze zusammen durch die Lehre, daß alle Tugend ein Wissen sey, woraus unmittelbar folgt, daß der wissentlich Lügende, und überhaupt, wer wissentlich Uebles thut, besser ist, als wer dieselben Handlungen aus Unwissenheit begeht, indem jener das Princip des Rechten in sich trägt, dieser sogar dem Princip aller wahren Tugend noch fern ist; freilich aber auch ebenso unmittelbar, daß der Wissende als solcher nicht wirklich lügen, oder wirkliches Unrecht begehen kann, sondern nur ein solches, welches der Form und dem Scheine nach Unrecht, in Wahrheit aber und hinsichtlich seines sittlichen Gehaltes Recht ist ¹⁾. Die letztere Folgerung ist die nothwendige Ergänzung der erstern, und diese ohne jene nicht mehr Platonisch, sondern rein sophistisch. Nichtsdestoweniger kann es unserem Dialog nicht sogleich zum Vorwurf gemacht werden, wenn er diese sophistische Seite überwiegend hervorkehrt; vielmehr müßte es ihm erlaubt seyn, die gewöhnliche Ansicht, welche die Moralität in den einzelnen Handlungen für sich, und nicht

1) Zur Erläuterung diene die evangelische Lehre vom Glauben, welche mit jener Sokratisch-Platonischen überraschende Aehnlichkeit darbietet.

in der zu Grunde liegenden Beschaffenheit des Bewußtseyns sucht, welche es für möglich hält, wissentlich und vorsätzlich Böses zu thun, durch Entwicklung ihrer Consequenzen zu widerlegen, und ebendadurch die höhere Auffassung der Tugend als einer Erkenntniß indirekt vorzubereiten. Und eine Andeutung dieser Absicht könnte man darin finden, daß Sokrates am Ende erklärt, auch er glaube nicht, daß es besser sey, vorsätzlich Unrecht zu thun, als unvorsätzlich, und daß er unmittelbar vorher das, daß irgend Jemand vorsätzlich Unrecht thue, nur problematisch aufstellt. Aber sonst freilich spricht auch gar zu wenig zu Gunsten dieser Auffassung. Denn der Beweis jenes sophistischen Satzes, wiewohl er die Möglichkeit, wissentlich Unrecht zu thun, voraussetzt, ist doch gar nicht darauf angelegt, die gewöhnliche Ansicht aus sich selbst zu widerlegen, sondern durch eine Täuschung, welche nur dem ganz ungeschickten Gegner entgehen konnte, wird neben ihr der Platonische Begriff der Tugend eingeschwärzt, und aus diesem dann mit leichter Mühe abgeleitet, daß nur der, welcher recht handelt, auch unrecht handeln könne; es wird bewiesen, daß der, welcher das Rechte kann und weiß, auch das Unrechte können und wissen muß, während der Gegner dieses gar nicht geläugnet hatte, sondern nur, daß derselbe, welcher das Rechte will, auch das Unrechte wolle, und der Beweis des erstern Satzes wird dann (allerdings im Platonischen, aber nicht im Sinne der gewöhnlichen Ansicht) für den des zweiten ausgegeben, ohne daß Hippias die Täuschung irgend bemerkte. Ist aber der gewöhnlichen Ansicht von der Tugend ein so schlechter Vertheidiger gegeben, so kann mit diesem nicht auch jene als widerlegt angesehen werden, und die Absicht des Gesprächs, wenn wir nicht voraussetzen wollen, daß es ungeschickt genug ausgeführt sey, kann nicht seyn, jene Ansicht, sondern nur, diese Person zu widerlegen. Und dasselbe gilt auch, wenn man (mit HERMANN) als die Hauptsache im Hippias nicht die Ausführung bestimmter

Lehrsätze, sondern nur die Art und Weise betrachtet „wie durch die Kraft der Sokratischen Dialektik die herrschende Unwissenschaftlichkeit, von welcher auch der Sophist, trotz seines Dünkels, nur das reflektirte Echo ist, in ihrer Blöße dargestellt und zugleich der verkehrte Gebrauch nachgewiesen wird, den dieselbe von den Dichtern des Alterthums für Fragen machte, die diese entweder gar nicht oder wenigstens nicht besser, als das gemeine Vorurtheil beantworten konnten.“ Auch wenn Hippias die Unwissenschaftlichkeit der Masse repräsentiren soll, mußte doch ein gründlicher und entscheidender Kampf mit ihm geführt werden, aus dem hervorgieng, daß nicht nur er selbst, aus subjektiver Schwäche, sondern daß die ganze Richtung, welche er vertritt, ihrem Wesen nach zur Erforschung der Wahrheit unfähig sey. Dieß geschieht aber hier nicht; der Sieg ist dem Sokrates zu leicht gemacht, und ebendeshwegen der überwundene Theil nicht die wissenschaftliche Richtung, sondern nur die Persönlichkeit des Sophisten.

Setzt man nun aber eben dieses als den letzten Zweck der Schrift, und findet in ihr nur eine Verspottung des Sophisten Hippias, so läßt sich doch kaum absehen, was Platon zu dieser Satyre veranlaßt haben könnte. Denn daß er ohne allen weitem Grund, bloß um sich über den Sophisten lustig zu machen, eine solche geschrieben hätte, dieß wäre doch, man mag die Abfassung des Hippias setzen so frühe man will, eine zu schlechte Kunst für ihn; einen Grund aber kann man sich um so weniger denken, als Hippias, der im Protagoras, vor Platon's Geburt, (denn Perikles und seine Söhne leben noch) schon als gestandener Mann erscheint, um die Zeit, in der Platon als Schriftsteller auftrat, wenn er auch noch lebte, doch gewiß keine gefährliche Person mehr war, und als in unserem Gespräch durchaus nicht eine bestimmte Ansicht des Hippias angegriffen, sondern vielmehr eine nach Xenophon's Zeugniß mit Euthydemus gehaltene Unterredung auf ihn übertragen wird. Wollte man sich aber eben hierauf berufen,

und sagen, so gut der wirkliche Sokrates auf diese Art einen Sophistenschüler von seiner Unwissenheit überführte, ebensogut habe auch Platon die Unwissenheit der Sophisten an diesem Beispiel darstellen, und dabei recht wohl statt des Euthydemos einen bekanntern Namen setzen können, so wäre hiebei der wesentliche Unterschied nicht beachtet, daß es zwar Sokrates wohl anstand, den Eigendünkel eines jungen Menschen durch Aufdeckung der Blößen, die er wirklich gab, niederzuschlagen, Platon dagegen, wenn er nicht in mündlicher Rede, sondern in öffentlicher Schrift dem viel älteren Manne diese Blößen nur andichtete, um ihn dann darüber verspotten zu können, nicht ebenso in seinem Rechte war. Und wie gering sind doch auch die Mittel, welche Platon zur Verspottung des Sophisten angewendet hätte, wie dürftig die Schilderung des Hippias, wie unlebendig die Mimik, wie verfehlt nicht selten die Ironie! Wenn Platon den Sophisten lächerlich machen wollte, so konnte dies auf würdige Art nur gelegentlich geschehen, als Beigabe zu einer größern philosophischen Darstellung, oder, falls er zu einer besondern satyrischen Schrift Veranlassung hatte, mit dem überfließenden Humor, mit welchem der Euthydem gewürzt ist; unser Hippias wäre für diesen Zweck viel zu trocken.

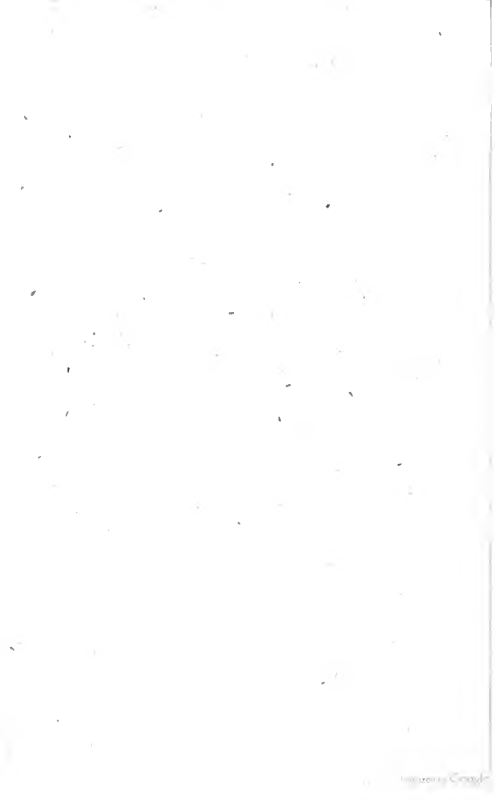
Hiezu kommt nun aber noch manches Befremdliche im Einzelnen der Ausführung, worauf größtentheils schon SCHLEIERMACHER aufmerksam gemacht hat. Gleich bald zu Anfang (S. 363, C.) hat die Frage: *Ἡ γὰρ, ὃ Ἰππίας κ. τ. λ.*, der es hier an aller Veranlassung fehlt, das Ansehen einer mißlungenen Nachahmung aus dem Protagoras; an diesen erinnern auch die Worte: *Ἀλλὰ δῆλον, ὅτι οὐ φθονήσει Ἰππίας* vgl. mit Prot. 320, C. *Ἀλλ', ὃ Σώκρατες, ἐγὼ, οὐ φθονήσω* und Gorg. 489, A. Derselbe Verdacht trifft S. 365, C. die Aufforderung des Hippias an Sokrates, sich mit seinen Fragen kurz zu fassen, (vgl. Prot. 334, D. ff.) und S. 369, C. die entgegengesetzte, sich in einer längeren Rede mit ihm zu messen (vgl. Prot. 334. f. 347, A. B.); auch

die so abgebrochen eingeführte Weigerung des Hippias S. 373, A. ff. scheint in Stellen, wie Prot. 335, A. ff. Gorg. 489, B., und die ziemlich überladene Anführung der drei Beispiele S. 366, C. — 368, A. in Prot. 318, E., vielleicht auch Euthyd. 290, C. ihren Grund zu haben. Noch auffallender ist diese Ueberladung mit Beispielen in dem Abschnitt S. 373, C. — 375, C., welcher recht wie die Arbeit eines Nachahmers aussieht, der eine von dem Meister am rechten Platze gut angebrachte Wendung durch übertriebene Wiederholung zu Tode jagt. In Beziehung auf dialogische Entwicklung bemerke man S. 367, A. — D. die störend eingeschobene Wiederholung von schon Verhandeltem, S. 368, B. — D. die lästige Episode, deren Inhalt überdies doch auch für einen Hippias fast zu prablerisch aussieht, S. 372, B. ff. die einem Sokrates übel anstehende leere Breite, S. 373, D. die müßige Frage: *εἰ δὲ ποιεῖν* u. s. w.

Auch die Vergleichung mit der schon angeführten Stelle in Xenophon's Memorabilien (IV, 2, 14. ff.) endlich dient dazu, den Verdacht gegen die Aechtheit des Hippias zu bestärken. Denn die Art, wie dort von §. 19. an der Vorzug der absichtlichen vor der unabsichtlichen Lüge bewiesen wird, stimmt mit dem Abschnitt des Hippias von S. 373, C. bis zu Ende so auffallend überein, daß man dieses Zusammentreffen wohl kaum für zufällig halten kann. Setzt man aber auch, Sokrates habe sich des hier geführten Beweises öfters bedient, und so Platon von Xenophon unabhängig von demselben Kunde erhalten, so bleibt doch auffallend, daß hier Platon nicht, wie er sonst thut, das was er von Sokrates entlehnte, durch seine Darstellung veredelt hätte, sondern die gehaltvollere und bündigere dialogische Entwicklung in diesem Fall bei Xenophon zu suchen ist, was, wenn auch für sich allein nicht entscheidend, doch immer dem Beweise gegen die Aechtheit der angeblich Platonischen Darstellung weiteres Gewicht beilegt.

II.

**Ueber die Composition des Parmenides, und
seine Stellung in der Reihe der Platoni-
schen Dialogen.**



SCHLEIERMACHER betrachtet den Parmenides als zum Phädrus und Protagoras gehörig. „Sowie nämlich der Phaidros nur im Allgemeinen den philosophischen Trieb, und sein Organ, die Dialektik, begeistert und bewundernd gepriesen hatte, der Protagoras aber künstlich Aeufseres und Inneres verknüpfend den philosophischen Trieb und den sophistischen Küzeln, und so auch die aus jedem von beiden hervorgehende Methode in Beispielen dargestellt hatte: so zeigt sich“ ihm zufolge „der Parmenides als ein gleichmässiger Ausfluss aus dem Phaidros, indem er, was der Protagoras begonnen hatte, als dessen Ergänzung und Gegenstück auf einer andern Seite vollendet. In jenem nämlich wird der philosophische Trieb betrachtet als mittheilend, hier aber dargestellt in Beziehung auf das der Mittheilung billig vorangehende eigene Forschen; wie er nämlich in seiner Reinheit nur auf die Wahrheit sieht, und mit Hintansetzung jedes Nebenzwecks und jeder Furcht vor irgend einem Ergebniss, nur von der nothwendigen Voraussetzung, dass wissenschaftliche Erkenntniss möglich sey, ausgehend, sie in wohlgeordneter Wanderung aufsucht“¹⁾. Letzter Zweck des Gesprächs ist also nach dieser Ansicht, welcher auch AST²⁾ beistimmt, Darstellung der philosophischen Methode, und wenn in der Verfolgung dieses Zwecks auch noch andere Vortheile erreicht werden, so sind diese doch nur zufällige, bei welchen der eigentliche Gegenstand des Dialogs nicht unmittelbar betheiligt ist. Diese Auffassung scheint durch Platon's eigene

1) Platon's Schriften I, 2. S. 86. f.

2) Platon's Leben und Schriften S. 243. f.

Erklärung bestätigt zu werden, wenn er (Parm. 136, A. ff.) als die Absicht des zweiten Theils, welcher die Hauptmasse des Werks ausmacht, nur darstellt, ein Beispiel dialektischer Begriffsbehandlung zu geben. Würde jedoch dieser Grund — weshalb ihn auch SCHLEIERMACHER bei Seite liegen läßt — nur für denjenigen Gewicht haben, welcher mit Platon's Weise, den Zweck seiner Werke zu verstecken, wenig vertraut wäre, so spricht auch andererseits sehr Gewichtiges positiv gegen die SCHLEIERMACHER'sche Ansicht. Denn die wahre dialektische Methode kann sich doch nur durch Gewinnung des richtigen oder Zerstörung falscher Resultate bewähren, eine Dialektik dagegen, der es um gar kein Resultat zu thun wäre, entbehrte ebendamit des philosophischen Ernstes, und wäre die von Platon so eifrig bekämpfte bloße Ostentation subjektiver Redefertigkeit, das eristische Hin- und Herzerren der Rede, welches ihm zufolge (Rep. VII, 539, B.) nicht dem wahren Philosophen, sondern nur dem unreifen und oberflächlich von der Philosophie herührten zukommt. Sodann aber fehlt auch bei dieser Ansicht der innere Zusammenhang zwischen dem ersten Theil des Gesprächs, welcher die Schwierigkeiten der Ideenlehre ausführt, und dem zweiten, welcher die rechte Methode des Philosophirens darstellt; denn wollte man denselben darin finden, daß diese Methode eben das Mittel sey, jenen Schwierigkeiten zu entgehen, so ist doch nicht abzusehen, wozu deren ausführliche Darlegung hier dienen soll, wenn im Verfolge für ihre wirkliche Lösung nichts gethan wird; setzt man aber mit SCHLEIERMACHER ¹⁾ den innern Zusammenhang beider Theile darein, daß in beiden auf die verschiedenen Bedeutungen des Seyns und ihr Verhältniß unter einander und zu den Begriffen aufmerksam gemacht werde, so wäre doch dieses nur ein in beiden Abschnitten vorkommendes Ge-

1) A. a. O. S. 93.

meinsames, nicht aber der dieselben zu einer organischen Einheit zusammenschliessende Grundgedanke des Ganzen ').

- 1) Aehnlich, wie mit der Auffassung des Parmenides, verhält es sich übrigens auch mit SCHLEIERMACHER's Ansicht vom Protagoras, der mit jenem parallelisirt wird, sofern er zwar als Zweck dieses Gesprächs ausser der Darstellung der Methode auch die des philosophischen Trieb's in seiner objektiven Bethätigung anerkennt, diesen materialen Zweck jedoch gegen den formalen ganz in den Hintergrund stellt, und die Zusammensetzung des Ganzen mit Beziehung auf ihn zu erklären nicht versucht hat. — Der Protagoras nähert sich unter allen Platonischen Dialogen, den grössern wenigstens, am Unmittelbarsten der Weise des Sokratischen Philosophirens. In diesem nun ist es noch nicht um Mittheilung eines Systems zu thun, sondern nur um Bildung des einzelnen Subjekts für die Philosophie, d. h. darum, es an philosophisches Denken und Leben zu gewöhnen. Die Mittheilung der Methode und die Lehre von der Tugend macht daher den ganzen Inhalt der Sokratischen Philosophie aus, und ihre Tugendlehre selbst besteht nur darin, die Tugend im Allgemeinen dem Denken zu vindiciren; der einzige philosophische Lehrsatz, der von Sokrates berichtet wird, ist der, dass die Tugend eine Erkenntniss (*ἐπιστήμη*) sey. Ebenso beabsichtigt nun auch der Protagoras nur erst, den subjektiven Grund zur Philosophie zu legen, indem einerseits die rechte philosophische Methode, der sophistischen gegenüber, andererseits die Lehre von der Tugend als einer Erkenntniss dargelegt wird. Zur logischen Voraussetzung hat diese Lehre die von der Einheit der Tugenden, und zur praktischen Folge die von ihrer Lehrbarkeit, sie selbst aber, um nicht missverstanden zu werden, darf nicht so aufgefasst werden, als oh dieses Wissen, was die Tugend ist, eine fertige, und nicht vielmehr eine lebendige, in beständigem Werden begriffene Erkenntniss sey. Diese verschiedenen Seiten der Sokratischen Tugendlehre stellt nun Platon im Protagoras so dar, dass er diese Lehre zuerst an ihren beiden Enden anfasst, hierauf das mehr Beiläufige, was zu ihrem Verstehen nöthig ist, einschiebt, und die Hauptsache erst zuletzt bringt. Zuerst wird daher theils

Muß somit außer der Darstellung der Methode noch ein bestimmtes materielles Resultat des Parmenides gesucht werden, so könnte dieses, wie schon bemerkt, entweder die Widerlegung einer falschen, oder die Aufstellung einer richtigen Ansicht seyn. Das Erstere glaubt TENNEMANN ¹⁾, wenn er als die Absicht Platon's angiebt, theils den Parmenides, theils auch die der eleatischen entgegenstehende Ansicht zu widerlegen, indem er beweise, daß sich weder das Eins, als einzige Substanz, noch das Viele, Mannigfaltige als das allein Reale denken lasse. Inwiefern nun an dieser Auffassung etwas Richtiges ist, wird im Verlauf der gegenwärtigen Untersuchung noch zum Vorschein kommen, daß sie aber so, wie sie bei TENNEMANN auftritt, es nicht ist, ergibt sich außer ihrer Unfähigkeit, die beiden Haupt-

von der Lehrbarkeit der Tugend, aber erst mit indirekter Andeutung, theils von der Einheit der Tugenden gesprochen (Prot. S. 319, A. — 328, D. und 329, C. — 334, C.), sodann (S. 339, A. — 347, A.) auf den Charakter aller Tugend, eine werdende zu seyn, hingewiesen, und erst zum Schlusse (S. 349, B. — 361, C.) die Frage, ob die Tugend ein Wissen sey, entschieden. Aus dem Auseinandergefallenen dieser Darstellung darf man jedoch nicht schliessen, dass mit derselben nicht wirklich eine Entwicklung des Tugendbegriffs beabsichtigt werde, vielmehr ist in der Art, wie Sokrates diesen Gegenstand von verschiedenen Punkten aus angreift, ein Fortschreiten von dem mehr auf der Oberfläche Liegenden zu seinem tieferen Grunde nicht zu verkennen, und auch die durch den Sophisten veranlasste Episode über das Gedicht des Simonides dient dazu, durch Darlegung der Unmöglichkeit einer ganz vollendeten Tugend die über das Gewöhnliche sich so weit erhebende Forderung einer Tugend aus Erkenntniss vorzubereiten, und gegen den Missverstand, als ob der Verfasser dieses Ideal durch irgend eine menschliche Tugend erreicht glaube, zu verwahren. Vergl. auch HERMANN, *Gesch. und System der Plat. Philosophie*, 1. Th. S. 456. ff.

1) *System der Platonischen Philosophie* 2. Bd. S. 324. f. 345.

theile des Gesprächs in ein inneres Verhältniß zu setzen, schon durch die einfache Betrachtung, wie unschicklich es gewesen wäre, eine direkte Widerlegung der eleatischen Lehre gerade von Parmenides vortragen zu lassen. Ansichten, welche mit jener Lehre streiten, und dieselbe mittelbar widerlegen, können ihm allerdings in den Mund gelegt seyn, aber nicht indem sie als Widerlegung, sondern nur indem sie als Weiterbildung, als der wahre Sinn der eleatischen Grundsätze dargestellt werden; mit einer direkten Bekämpfung des von Parmenides aufgestellten Systems dagegen konnte jeder Andere auftreten, nur gerade er nicht. — Es ist demnach ein positiver Inhalt zu suchen, auf dessen Darstellung der Parmenides abzielt. Als solcher wird nicht nur in der alten Ueberschrift, sondern auch im ersten Theile des Gesprächs selbst die Ideenlehre bezeichnet; aber was über dieselbe hier ausgesagt werde, und wie sich die dialektische Behandlung des Eins im zweiten Theil zu ihr verhalte, ist die schwierige Frage. Der neueste Bearbeiter des Parmenides ¹⁾ beantwortet dieselbe dahin: Platon beabsichtige in dieser Schrift „die Nichtigkeit aller Begriffsphilosophie, als solcher, nachzuweisen, und jener höhern Erkenntnißweise, welche er Anschauung (Erkenntniß in Ideen) nennt, und sonst häufig in Anwendung bringt, Platz zu verschaffen.“ Aber theils unterläßt er es, diesen Zweck als das Princip für die Gliederung des Werks nachzuweisen, theils verrückt er sich den richtigen Standpunkt dadurch, daß er Platon die intellektuelle Anschauung der SCHELLING'schen Philosophie unterschiebt. Aehnliches über den Zweck des Gesprächs, nur objektiver gefaßt, hatte schon AST ²⁾ angedeutet, auf die Möglichkeit

1) Platon's Parmenides aus dem Griechischen übersetzt und mit philosoph. Anmerkungen ausgestattet von J. R. Görz. Augsb. u. Lpz. 1826. Vgl. über das Obige besonders Vorr. S. IV. f.

2) Platon's Leben und Schriften, S. 2502

freilich, diese Ansicht am Parmenides, wie wir ihn haben, durchzuführen, verziehend und früher Gesagtes hiedurch zurücknehmend; mit seinen Aeußerungen stimmt im Wesentlichen auch SCHMIDT ¹⁾ überein, der bei einem achtungswerthen Bestreben nach denkender Durchdringung seines Stoffs doch seine Sprache wie seinen Gegenstand so wenig zur Durchsichtigkeit zu bringen weiß, daß es schwer ist, seine eigentliche Ansicht herauszufinden. Bei so bewandten Umständen mag es der folgenden Untersuchung verstattet seyn, ihren eigenen Weg zu gehen, ohne auf eine der genannten Bearbeitungen, mit Ausnahme der SCHLEIERMACHER'schen, weitere Rücksicht zu nehmen.

Um sich über den Zweck unsers Gesprächs zu orientiren, muß von dem zweiten Theil desselben ausgegangen werden, da dieser ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, dessen Bedeutung aus ihm selbst gefunden werden kann, während der erste Probleme aufstellt, deren Lösung außer ihm zu suchen ist. Der Inhalt dieses zweiten Theils ist, zu zeigen, daß sich das Eins als seyend oder als nicht-seyend vorausgesetzt gleichsehr sowohl für es selbst als für das Andere Widersprechendes ergibt, indem beiden alle möglichen Prädikate ebensowohl beizulegen, als abzusprechen sind. Zuerst kommt es hier darauf an, welche Bedeutung das Eins hat, welches in diese Widersprüche geführt wird. Es sind hier drei Fälle denkbar. Entweder ist es ein bloßes Beispiel, an welchem die Methode der dialektischen Begriffsbehandlung überhaupt anschaulich gemacht wird; oder die Erörterung dieses Begriffs selbst ist Zweck der Darstellung; oder es soll zwar auch der Begriff des Eins, als solcher untersucht, zugleich aber an demselben die Natur der Begriffe überhaupt dargestellt werden. Die erstgenannte Ansicht ist die SCHLEIERMACHER'sche, welche bereits geprüft ist. Bei derselben könnte statt des

1) Platon's Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt. Berl. 1821. Vgl. S. 183—188.

Eins auch irgend ein anderer Begriff als Beispiel der logischen Methode gewählt seyn, und daß gerade das Eins gewählt ist, hätte höchstens den Schicklichkeitsgrund, daß eben dieses Beispiel für Parmenides und für Platon besonders paßte. Die dritte Ansicht scheint HEGEL auszusprechen, wenn er sich über das Ergebnis des Parmenides so äußert ¹⁾: „Das Resultat solcher Untersuchung im Parmenides ist nun am Ende so zusammengefaßt: „„daß das Eine, es sey oder es sey nicht, es selbst sowohl als die andern Ideen““ (Seyn, Erscheinen, Werden, Ruhe, Bewegung, Entstehen, Vergehen u. s. f.) „„sowohl für sich selbst, als in Beziehung auf einander, — Alles durchaus sowohl ist, als nicht ist, erscheint und nicht erscheint.““ Dies Resultat kann sonderbar erscheinen. Wir sind nach unserer gewöhnlichen Vorstellung sehr entfernt, diese ganz abstrakten Bestimmungen, das Eine, Seyn, Nichtseyn, Erscheinen, Ruhe, Bewegung u. s. f. und dergleichen, für Ideen zu nehmen; aber diese ganz Allgemeinen nimmt Plato als Ideen. Dieser Dialog ist eigentlich die reine Ideenlehre Platon's. Plato zeigt von dem Einen, daß [es], wenn es ist ebensowohl, als wenn es nicht ist, als sich selbst gleich und nicht sich selbst gleich, so wie als Bewegung, wie auch als Ruhe, Entstehen und Vergehen, ist und nicht ist; oder die Einheit ebensowohl, wie alle diese reinen Ideen, sowohl sind als nicht sind, das Eine ebensosehr Eines als Vieles ist. In dem Satze, „„das Eine ist““ liegt auch, „„das Eine ist nicht Eines, sondern Vieles;““ und umgekehrt, „„das Viele ist,““ sagt zugleich, „„das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines.““ Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Identität mit ihrem Anderen; und das ist das Wahrhafte. Ein Beispiel giebt das Werden: im Werden ist Seyn und Nichtseyn, das Wahrhafte beider ist das Werden, es ist die Einheit beider als untrennbar,

1) Geschichte der Philosophie, 2. Bd. S. 243.

und doch auch als Unterschiedener; denn Seyn ist nicht Werden, und Nichtseyn auch nicht.“ — Ueber diese Darstellung jedoch, so viel Treffendes sie auch enthält, ist zu bemerken: Für's Erste, daß in der Stelle des Parmenides nur durch ein Versehen das αὐτό τε καὶ τᾶλλα erklärt werden konnte: „es selbst sowohl, als die andern Ideen;“ denn unter dem Andern sind hier — was für den aufmerksamen Leser schwerlich eines Beweises bedarf — nicht die andern Ideen verstanden, sondern das nicht — Eins, das Viele, also vielmehr das von der Einheit des Begriffs Verlassene. Sodann aber auch, daß die ganze mit jener Erklärung zusammenhängende Auffassung, wenn auch richtig, was den wesentlichen Inhalt des Gesprächs betrifft, doch hinsichtlich der Form, und der nähern Art, wie dieser Inhalt behandelt wird, in demselben keine Bestätigung findet. Schon die ganze Art, wie Parm. S. 135, E. ff. die Untersuchung über das Eins eingeführt wird, scheint nicht auf eine direkte Entwicklung über das Wesen der Begriffe, sondern auf eine solche Darstellung hinzudeuten, welche blos hypothetisch aus gewissen Voraussetzungen folgert; und indem diese Voraussetzungen nicht nur das Seyn, sondern auch das Nichtseyn des Eins enthalten, kann offenbar nicht das dem Eins wirklich Zukommende dargestellt werden sollen, man müßte denn bloß die Folgerungen aus dem Seyn des Eins für eine direkte, die aus seinem Nichtseyn dagegen, welche doch ganz auf demselben Wege gewonnen werden, für eine apagogische Darstellung erklären. Ueberdies wird das, was bei der HEGEL'schen Auffassung die Hauptsache ausmacht, die Einsicht nämlich, daß die Ideen eben die Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen sind, nirgends ausgesprochen, sondern die aus der Annahme wie aus der Verwerfung des Eins hervorgehenden Folgerungen werden ganz hart und unvermittelt als Widersprüche neben einander gestellt. Endlich aber, und dieß muß den Ausschlag geben, ist es bei dieser so wenig, als bei der

SCHLEIERMACHER'schen Auffassung möglich, einen innern Zusammenhang zwischen den beiden Haupttheilen des Parmenides nachzuweisen; aus der dialektischen Natur der Ideen an sich sind die Einwürfe gegen ihr objektives Bestehen und das Theilhaben der Dinge an denselben nicht zu lösen. Es bleibt somit nur die Ansicht übrig, daß der zweite Theil des Parmenides eben die Erörterung des Begriffs der Einheit selbst zum Zweck hat. — Wie kommt nun aber gerade dieser Begriff dazu, von Platon in einer besondern Darstellung behandelt zu werden? Um dies zu verstehen darf man sich nur erinnern, daß die Einheit die Form des Begriffs überhaupt ist, sofern in diesem, als der reinen idealen Gestalt, das Viele der materiellen Erscheinung zur einfachen Identität zusammengeht. In diesem Sinn hatten schon die Eleaten das Eins als das allein Wirkliche an die Spitze ihres Systems gestellt, weil die ganze Erscheinungswelt eine Vielheit und daher mit dem Widerspruch behaftet, das rein unterschiedslose Denken dagegen von diesem frei ist. Ebenso sind die Platonischen Ideen die Einheiten der mannigfaltigen Erscheinungen in den verschiedenen Gebieten, die von ihnen als ihren Gattungsbegriffen repräsentirt werden, (vgl. Phileb. 15, C. f. Rep. V, 479, A. wo τὸ ἓν und ἰδέα synonym gebraucht sind) und die höchste Idee, die des Guten, welches Platon ebendaher als das Eins definirt haben soll, ist die Einheit von Seyn und Denken; aus diesem Grunde wird auch die Erkenntnis der Idee, oder die Dialektik, mit der Fähigkeit, das Viele zur Einheit zusammenzufassen, gleichgesetzt¹⁾, und als das, was den erkennenden Geist nöthigt, zur Idee fortzuschreiten, der Widerspruch bezeichnet (Rep. VII, 523, A. ff.). Womit auch ARISTOTELES übereinstimmt, wenn er sagt²⁾, das Eins sey nach Platon formales Princip der

1) Rep. VII, 537, C. ὁ μὲν γὰρ ἀνωμαλικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ, οὐ.

2) Metaph. I, 6. S. 987, B. Z. 21. und S. 988, A. Z. 10. ed. BEKKER.

Ideen, und ¹⁾ die Einheit sey das charakteristische Merkmal, wodurch sich die Ideen von den Zahlen unterscheiden. Wenn daher das Eins hier zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, so ist dieses Eins die Idee im Allgemeinen, in abstracto, d. h. ihrer logischen Form nach, aufgefaßt, und so ergiebt sich, nur auf noch unmittelbarem Wege, und vorläufig nur erst in Beziehung auf den zweiten Theil unsers Dialogs, was HEGEL von dem ganzen sagt, daß er die reine Ideenlehre Platon's enthalte.

Es ist nun weiter die Frage, wie das, was hier von dem Eins, oder der Idee, ausgesagt wird, gemeint ist, ob es selbst unmittelbar die Platonische Ideenlehre enthalten soll, oder nur mittelbar darauf hinweisen, mit andern Worten, ob wir in den Folgerungen, die aus dem Seyn und Nichtseyn des Eins gezogen werden, eine direkte oder eine apagogische Darstellung vor uns haben. Daß das Letztere der Fall ist, erhellt nicht nur, wie oben bemerkt, daraus, daß hier sowohl aus dem Seyn, als aus dem Nichtseyn des Eins gefolgert wird, sondern auch aus den Ergebnissen dieser Folgerungen selbst, welche keineswegs bloß den allgemeinen Satz enthalten: die Idee ist die Einheit der Entgegengesetzten, sondern dem Eins eine Menge räumlicher und zeitlicher Bestimmungen beilegen, die ihm seiner Natur nach nicht zukommen. Das Resultat dieses zweiten Theils ist demnach: Mag man den Begriff (die Idee) als seyend oder nichtseyend setzen, so wird das Denken gleichsehr in Widersprüche verwickelt. Was der positive Sinn dieses Ergebnisses sey, läßt sich nur durch nähere Betrachtung der Voraussetzungen, aus welchen, und der Art und Weise, auf welche es gewonnen wird, beurtheilen.

Der zweite Theil des Parmenides zerfällt in vier Abschnitte, indem zuerst von der Voraussetzung, daß das Eins ist, sodann von der, daß es nicht ist, ausgegangen,

1) Metaph. I, 6. S. 987, B. Z. 17.

und in beiden Fällen sowohl in Beziehung auf das Eins, als in Beziehung auf das nicht – Eins gefolgert wird. Jeder dieser vier Abschnitte selbst hat zwei Unterabtheilungen, die sich als Antinomien gegenüberstehen, indem das, was der eine setzt, der andere aufhebt. Dieselben mögen daher im Folgenden auch äußerlich in dieser Form neben einander gestellt werden, indem wir nach einer gedrängten Darstellung jedes Theils die Bemerkungen beifügen, welche zur Verständigung über denselben nothwendig scheinen.

E r s t e A n t i n o m i e.

Wenn das Eins ist, so folgt daraus für dieses selbst:

Thesis.

(S. 137, C. — 142, A.)

Eins ist nicht Vieles, also hat es weder Theile, noch ist es ein Ganzes.

Antithesis.

(S. 142, B. — 155, E.)

Das Seyn ist nicht dasselbe, wie das Eins, das seyende Eins hat somit Theile, das Seyn und das Eins, und es selbst ist ihr Ganzes. Dieselben Theile sind aber auch wieder in diesen Theilen und so fort in's Unendliche; das seyende Eins ist also unendlich Vieles. Aber auch das Eins für sich betrachtet ist nicht unterschiedslos; denn es unterscheidet sich doch von dem Seyn; unterscheiden aber kann es sich nicht durch die Einheit, sondern nur durch den Unterschied; es ist also in dem seyenden Eins außer dem Seyn und dem Eins auch

Thesis.

Wenn es keine Theile hat, hat es weder Anfang, noch Mitte, noch Ende, weder Grenze noch Gestalt. Es ist weder in einem Andern (denn was in einem Andern ist, ist von diesem eingeschlossen, hat also eine Gestalt) noch in sich selbst (denn dann wäre es als eingeschlossenes von sich als einschließendem verschieden); es ist also nirgends, daher weder in Bewegung noch in Ruhe. Ferner weder verschieden von sich oder einerlei mit einem Verschiedenen, noch auch verschieden von einem Verschiedenen (denn sofern es Eins ist, kommt ihm dieses nicht zu, was ihm aber nicht zu-

Antithesis.

noch der Unterschied. Eben-
damit aber auch die Zweiheit
und Dreiheit, das Gerade und
Ungerade, und mit diesen die
aus ihrer Verbindung entste-
henden Vielfachen, und die
Zahl überhaupt in's Unendli-
che. Das Seyn ist also in un-
endlich vielen Theilen, und
ebenso das Eins, da jeder die-
ser Theile Einer ist. Es ist
also Eines und Vieles, Gan-
zes und Theile, begrenzt und
unbegrenzt an Menge. Als
Ganzes hat es Anfang, Mitte
und Ende; daher auch eine
Gestalt. Daher ist es (als
Theil) in sich selbst (als Gan-
zem) und (sofern die Theile
nicht das Ganze sind, das Gan-
ze aber in sämtlichen Thei-
len ist) in einem Andern. Dar-
aus folgt, daß es auch in Ru-
he und Bewegung ist; ferner
mit sich selbst einerlei und
von Anderem verschieden,
aber auch von sich selbst ver-
schieden (weil es in einem
Andern ist) und mit Ande-
rem einerlei (weil die Ver-
schiedenheit als solche nie in
demselbigen, also auch nicht
im Andern seyn kann); fer-
ner sich selbst und dem An-

Thesis.

kommt, sofern es Eins ist, kommt ihm überhaupt nicht zu) oder einerlei mit sich (denn Einerleiheit und Einheit sind nicht dasselbe, da das, was mit Vielen einerlei wird, dadurch nicht Eins wird; wenn somit das Eins mit sich selbst einerlei wäre hätte es noch eine andere Qualität aufser dem Einsseyn, es wäre also nicht Eins). Daher weder sich noch einem Andern ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich

weder älter, noch jünger, noch gleich alt, sey es im Verhältniß zu sich selbst, oder einem Andern, daher überhaupt nicht in der Zeit

Antithesis.

dern ähnlich und unähnlich, und zwar beides sowohl um der Einerleiheit als um der Verschiedenheit willen. Es berührt sich selbst und Anderes (weil es in sich selbst und im Andern ist), es berührt aber auch weder sich selbst noch Anderes (weil zur Berührung eine Mehrheit erforderlich ist; wenn aber Eins ist, so ist Eins allein, denn das nicht — Eins ist nichts). Es ist sich selbst und dem Andern gleich und ungleich (gleich, denn es läßt sich nicht denken, auf welche Art ein Ding an der Grösse und Kleinheit theilhaben sollte; ungleich, denn es ist in sich selbst, also größer und kleiner, als es selbst, und es ist in dem Andern und das Andere in ihm); daher mit sich und dem Andern gleich viel, und mehr und weniger als beide. Als seyend muß es ferner an der Zeit theilhaben, und jünger und älter und gleich alt seyn und werden, im Verhältniß zu sich selbst und dem Andern (zu dem Andern, sofern einerseits das Eins vor dem Vie-

Thesis.

weder gewesen noch geworden, noch seyend, noch werdend noch seyn werdend, noch werden werdend. Daher kommt ihm gar kein Seyn zu; also auch nicht das Eins-seyn; also giebt es von ihm auch keinerlei Prädikat, keinen Namen, keine Rede, keine Wissenschaft, Empfindung oder Vorstellung.

Antithesis.

len, andererseits dieses, als Gesamtheit der Theile, vor dem Ganzen seyn muß). Es war also und ist und wird seyn und ist geworden, und wird und wird werden; es giebt Prädikate von ihm, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung, Namen und Rede.

Schon in dieser ersten Antinomie zeigt es sich genügend, auf welchem Wege die auffallenden Resultate von diesem zweiten Theil des Parmenides gewonnen werden, nämlich allerdings, wenn man will, durch Sophismen, aber durch solche, welche aus einer bestimmten Voraussetzung consequent hervorgehen. „Eins ist nicht Vieles,“ aus diesem Grundsatz der Thesis wird alles Weitere in ihr, bis zu dem Satze, daß Eins auch nicht Eins sey, in strenger Folgerichtigkeit abgeleitet, und auch diejenigen Folgerungen, welche wie Sophismen aussehen, sind durch das strenge Festhalten an dem abstrakten Begriffe des Eins zu rechtfertigen. Wenn z. B. der Satz, daß das Eins weder einerlei mit sich selbst, noch von einem Andern verschieden sey, damit bewiesen wird, daß in dem Eins, als solchem, weder das Merkmal der Einerleiheit, noch das der Verschiedenheit liege, so scheint es, hieraus könne nur geschlossen werden, daß aus dem Begriff des Eins, für sich allein genommen, über Einerleiheit oder Verschiedenheit nichts erkannt werden könne; in der That aber ist die Platonische Folgerung richtig; denn sobald dem Eins noch irgend

eine andere Qualität, außer der Einheit, zugeschrieben wird, ist es nicht mehr das reine Eins, sondern es hat einen Unterschied in sich. Ebenso ist es richtig, daß das Eins nicht in sich selbst seyn könne, denn dann stände es zu sich selbst in einer Beziehung, jede Beziehung aber setzt einen Unterschied voraus, der in dem reinen Eins nicht statt hat. Eher ließe sich der Beweis dafür, daß das Eins auch nicht in einem Andern seyn könne, beanstanden, sofern das: In Einem Seyn hier ganz räumlich genommen wird, und mit der Annahme einer bloßen Ungenauigkeit des Ausdrucks wäre schwerlich durchzukommen. Weit schwieriger jedoch, als diese Seite der dargestellten Antinomie ist die entgegengesetzte, weil hier nicht nur der Begriff der Einheit, sondern auch der des Seyns in allen seinen verwickelten Beziehungen erörtert wird. Gleich Anfangs könnte es befremden, daß das Seyn und das Eins Theile des seyenden Eins seyn sollen; doch sobald man unter Theil nicht materielle Bestandtheile, sondern zwar objektive, aber doch bloß logische Unterschiede versteht, hat dieß nichts Auffallendes. Ebensowenig ist, wenigstens von Platon's Standpunkt aus, dagegen einzuwenden, daß gesagt wird, das Eins könne von dem Seyn nur durch die Verschiedenheit verschieden seyn, und diese Verschiedenheit dann als ein drittes Selbständiges behandelt wird; und auch die Art, wie aus dem Vorhandenseyn dieser drei Begriffe das der Zahl bis in's Unbegrenzte erschlossen wird, ist logisch richtig. Anderes, wie die Beweisführung des Abschnitts S. 152, A. — 153, E. ist Folge der oben bemerkten abstrakten Fassung des Eins als des Unterschiedslosen mit sich selbst schlechthin Identischen, bei welcher das Verschiedene, welches dem Eins in verschiedenen Beziehungen zukommt, nicht durch einen innern Unterschied in der Einheit getragen wird, sondern als Widerspruch auf den Begriff des Eins selbst zurückfällt. Nicht mehr hieraus allein zu erklären ist es dagegen, wenn gefolgert wird, weil das Eins

ein Ganzes sey, also Anfang Mitte und Ende habe, so müsse ihm auch eine Gestalt, ein (räumliches) Seyn in sich selbst und Anderem, Bewegung und Ruhe zukommen; hier wird das Eins nicht mehr als Begriff, sondern als Ding behandelt. Und dieselbe mechanische Behandlung der logischen Begriffe findet sich durchgehends, wie in der Ausführung darüber, daß die Verschiedenheit in keinem Ding seyn könne, (S. 146, D. f.) und auf die Spitze getrieben, wo bewiesen wird, (S. 149, E. ff.) daß die Kleinheit keinem Ding zukomme, weil sie demselben entweder gleich oder größer, als es, seyn müßte, die Kleinheit aber nicht gleich oder größer seyn könne. Aber doch sind auch diese anscheinenden äußersten Sophismen nur das Ergebniss eines consequenten Folgerns aus der Voraussetzung. So lange nur von einem Seyn des Eins, d. h. einer Wirklichkeit des Begriffs, ohne alle nähere Bestimmung geredet wird, liegt am Nächsten, diese Wirklichkeit so zu nehmen, wie sie hier aufgefaßt ist, und von den ersten griechischen Philosophen, theilweise auch den Eleaten, aufgefaßt wurde, als die des unmittelbaren Daseyns; der Begriff ist als existierend ein Ding und steht unter den allgemeinen Bedingungen des Daseyns, der Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Daß aber das Seyn hier in diesem Sinne zu verstehen sey, wird ausdrücklich gesagt, wenn es S. 145, E. heisst: was an keinem Orte wäre, das wäre gar nichts, und S. 152, A. was am Seyn theilhabe, das müsse auch an der Zeit theilhaben. Das Mittel, wodurch die Resultate der Antinomie zu Stande kommen, ist somit die Fassung der zu Grunde liegenden Begriffe, des Eins, als eines abstrakten, allen Unterschied aus sich ausschließenden, und des Seyns als äusserlich unmittelbaren Daseyns, und das Resultat derselben ist, daß sich, die Begriffe des Eins und des Seyns so gefasst, das Seyn des Eins, d. h. die Realität der Idee, nicht denken läßt.

Ein Anhang zu dieser Antinomie ist der Abschnitt

S. 155, E. — 157, B., welcher ausführt, daß das Eins ist und nicht ist lasse sich nur dadurch vereinigen, daß es zu einer andern Zeit ist, zu einer andern nicht ist, d. h. daß es wird und vergeht, sich trennt und mit sich zusammengeht, sich ähnlich und unähnlich wird, wächst und abnimmt, daß überhaupt entgegengesetzte Zustände in ihm wechseln. Der Uebergang von einem Zustand in den entgegengesetzten aber müsse, da beide in der Zeit zusammen grenzen, in gar keiner Zeit vor sich gehen, und dieses Außerzeitliche, zwischen entgegengesetzten Zuständen in der Mitte Liegende, sey eben der Augenblick, in welchem daher dem Eins von allen möglichen entgegengesetzten Eigenschaften weder die eine noch die andere zukomme.

Z w e i t e A n t i n o m i e.

Wenn das Eins ist, so folgt daraus für das nicht — Eins:

Thesis.

(S. 157, B. — 159, B.)

Das nicht — Eins muß Theile haben, denn sonst wäre es Eins. Wenn es aber Theile hat, ist es selbst ein Ganzes, d. h. eine aus Theilen bestehende Einheit. Aber auch jeder Theil muß eine Einheit seyn. Das nicht — Eins hat also in jedem Betracht Theil an dem Eins. An sich aber ist es von dem Eins verlassen, also unendlich Vieles (denn eine begrenzte Vielheit hätte auch schon die Einheit an ihr) und wird erst durch das Hinzutreten des

Antithesis.

(S. 159, B. — 160, B.)

Außer dem Eins und nicht — Eins giebt es kein Drittes; das nicht — Eins kann also in keiner Weise an der Einheit Theil haben. Dann ist es aber auch nicht Vieles. Es kommt ihm somit weder Zweiheit noch Dreiheit zu. Also auch weder Aehnlichkeit noch Unähnlichkeit (denn mit jedem dieser Prädikate würde Eines, mit beiden Vieles von ihm ausgesagt). Ebendaher weder Einerleiheit noch Verschiedenheit, weder Bewegung noch Ruhe, weder Wer-

Thesis.

Eins begrenzt. Ebendamit aber ist es sich selbst ähnlich und unähnlich, einerlei mit sich und von sich verschieden, in Bewegung und Ruhe u. s. w.

Antithesis.

den noch Vergehen, weder Gröfse noch Kleinheit noch Gleichheit, noch sonst irgend eine Eigenschaft.

Resultat: Wenn der Begriff des Eins und des Seyns abstrakt gefasst wird, ist die Realität des Vielen undenkbar; denn seyn könnte es nur, sofern es an der Einheit Theil hätte, sofern es aber von dieser verlassen ist, ist es nichts.

D r i t t e A n t i n o m i e .

Wenn das Eins nicht ist folgt für dieses selbst:

Thesis.

(S. 160, B. — 163, B.)

Sofern das Nichtseyende Eins ist, giebt es von ihm eine Erkenntniß und bestimmte Prädikate, wodurch es sich von Anderem unterscheidet, die Prädikate der Verschiedenheit, des Dieses und Jenes und Etwas, der Unähnlichkeit und Aehnlichkeit, der Ungleichheit (Gröfse und Kleinheit) und Gleichheit. Werden aber dem nichtseyenden Eins solche Prädikate zugeschrieben, so muß ihm auch das Seyn zukommen, denn diese Prädikate werden ihm als wirkliche, seyende beigelegt. Da ihm somit Seyn und Nichtseyen zukommt, muß es sich auch verändern, also auch bewegen, aber (da es als nichtseyend nicht im Raume ist und als Eins sich selbst

Antithesis.

(S. 163, B. — 164, B.)

Da das Eins nicht ist, kann ihm das Seyn auf keinerlei Art zukommen, allein der Thesis ihm beigelegten Eigenschaften sind also zu läugnen.

Thesis.

gleich bleiben muß) auch ruhen, also sich verändern und nicht verändern, werden und vergehen, und weder werden noch vergehen.

Das Ergebnis dieser Antinomie ist die Unmöglichkeit, die Idee als nichtseyend zu denken. Hinsichtlich der Art, wie dieses Ergebnis gewonnen wird, liegt aller Nachdruck auf dem in der These geführten ontologischen Beweis für das Seyn des Eins, welcher von dem richtigen Grundsatz ausgeht, daß es von dem absolut nicht — Seyenden weder einen Begriff noch Prädikate geben könne. In dem weitem Beweise, daß das Eins, weil es ist und nicht ist, sich auch verändern u. s. w. müsse, ist nun allerdings eine Lücke; dieser Beweis war aber für die Hervorbringung des Resultats minder wesentlich, da die Antinomie gebildet ist, sobald gezeigt wird, daß das nichtseyende Eins doch auch ein Seyn haben müsse. Uebrigens ist es der Mühe werth, die Thesis dieser Antinomie mit der Antithesis der ersten zu vergleichen, von welcher sie gerade den umgekehrten Gang nimmt.

V i e r t e A n t i n o m i e .

Wenn das Eins nicht ist, so folgt für das nicht — Eins.

Thesis.

(S. 164, B. — 165, E.)

Das nicht — Eins (*τὰ ἄλλα*) als solches ist ein Verschiedenes. Vom Eins aber kann es nicht verschieden seyn, da dieses nicht ist; also von sich selbst. Von sich selbst verschieden seyn kann es aber, da das Eins nicht ist, nicht dadurch, daß es in verschiedene Einheiten, sondern nur dadurch, daß es in verschiedene

Antithesis.

(S. 165, E. — 166, C.)

Da das nicht — Eins nicht Eins ist, kann es auch nicht Vieles seyn; denn das Viele besteht aus vielen Eins. Dann kann es aber auch nicht als Eins oder Vieles erscheinen, denn von dem Nichtseyenden ist keine Vorstellung oder Erkenntnis möglich.

Thesis.

Massen getheilt ist, welche selbst keine Einheit in sich haben. Diese Massen nun werden zwar nur als Einheiten, in den Verhältnissen der Zahl, der Gleichheit und Ungleichheit, der Begrenzung und Unbegrenztheit u. s. w. gedacht werden können, in Wahrheit aber sind sie alles dieses nicht, sondern nur das rein auseinandergefallene Viele.

Antithesis.

Somit erscheint es auch nicht als einerlei oder verschieden, berührend oder getrennt u. s. w. Wenn das Eins nicht ist, so ist überhaupt nichts.

Diese Antinomie ist die Gegenseite der vorhergehenden. Wie dort gezeigt war: Es ist unmöglich, die Idee als nichtseyend zu denken, so wird hier gezeigt: Es ist unmöglich, ein Seyendes ohne die Idee zu denken; der ontologische Beweis wird durch den kosmologischen ergänzt. These und Antithese stehen hier übrigens im Grunde nicht im Widerspruch, sofern die erstere nachweist, daß das nicht — Eins, in wie weit es gedacht wird, nur vermittelt des Eins gedacht werden kann, und die andere, daß das nicht — Eins gänzlich vom Eins verlassen, gar nicht denkbar ist.

Ueberblickt man die dargestellten vier Antinomien, so ist vor Allem der Unterschied zu bemerken, welcher zwischen der ersten und zweiten einer — und der dritten und vierten andererseits hinsichtlich der Sicherheit und Allgemeinheit ihrer Ergebnisse stattfindet. Während nämlich in den letztern die Unmöglichkeit, sich die Idee als nichtseyend zu denken, schlechthin bewiesen ist, wird in den erstern die Unmöglichkeit, sich dieselbe als seyend zu denken, nicht ebenso in allgemein gültiger Weise dargethan, sondern als undenkbar nur ein äußerlich unmittelbares Daseyn und abstraktes Fürsichseyen der Idee nachgewiesen; ließe sich dagegen noch eine andere Weise des Seyns und eine Beschaffenheit des Eins denken, bei der es die Viel-

heit nicht von sich ausschließen, so würde die Idee, so aufgefaßt, von jenen Widersprüchen nicht betroffen. Dieser Umstand, daß die zwei ersten Antinomien für das Seyn des Eins, d. h. der Idee, noch einen Ausweg offen lassen, kann schon an sich nicht für zufällig gehalten werden; nimmt man aber hinzu, daß ohne einen solchen Ausweg sich die ganze Untersuchung in den Widerspruch eines vollkommen skeptischen Resultats verlaufen, und zur Aufhebung der Ideenlehre selbst hinführen würde, so muß eben dies als der eigentliche Zweck derselben erscheinen, durch Zerstörung der falschen Ansichten über die Ideen die richtige indirekt zu begründen. Diese richtige Ansicht aber kann nur diejenige seyn, welche zwar die Wirklichkeit der Ideen anerkennt, aber ihnen weder ein von der Erscheinung (dem Vielen) schlechthin getrenntes, noch ein äußerlich beschränktes Daseyn zuschreibt, sondern sie als dasjenige erkennt, was, ohne selbst auf sinnliche Weise zu existiren, doch das Wirkliche in allen Erscheinungen ausmacht; logisch ausgedrückt, die Ansicht, daß die Einheit des Begriffs in der Vielheit der Erscheinung ist, ohne doch selbst eine Vielheit zu werden. Nun ist auch allen sonstigen Darstellungen zufolge das Eigenthümliche der Platonischen Ideenlehre, wodurch sie sich von den analogen Principien Früherer, von dem Eleatischen Eins und dem *νοῦς* des Anaxagoras unterscheidet, und, wenn auch selbst noch mit einer Abstraktion befaßt, wesentlich über diese hinausstreitet, eben dieses, daß in ihr das Geistige nicht mehr in der Form natürlicher Existenz, nicht mehr als *σφαίρης ἐνάλιχτον ὄργανον* oder als feuriger Aether, sondern als schlechthin befreit von aller zeitlichen und räumlichen Beschränktheit, und daß es nicht unbestimmt, als das Eins oder das Denken überhaupt, sondern als bestimmtes in sich gegliedertes Denken, als Einheit in der Mannigfaltigkeit aufgefaßt ist; also ebendasselbe, was sich als positives Ergebniss der im zweiten Theil des Parmenides angestellten Untersuchung gezeigt hat. Der Zweck dieses zweiten Theils

kann demnach überhaupt dahin angegeben werden: die richtige Ansicht von den Ideen als der Einheit in dem Mannigfaltigen der Erscheinung dialektisch zu bestimmen und zu begründen.

Es ist nun zu sehen, wie sich dieser zweite Theil zu dem ersten verhält. — Den Inhalt des ersten Theils macht, wenn von allen blofs einleitenden und beiläufigen Bemerkungen abgesehen wird, eine Darstellung der Schwierigkeiten aus, mit welchen die Ideenlehre zu kämpfen hat. Diese Schwierigkeiten sind folgende: 1) Wenn die Dinge an den Ideen theilhaben, so mufs jedes Ding entweder die ganze Idee oder einen Theil derselben in sich haben. Das Erstere ist unmöglich, denn sollte eine und dieselbe Idee in Verschiedenen und Getrennten ganz seyn, so wäre sie von sich selbst getrennt; das Andere ist unmöglich, denn die Idee ist eben die Einheit des Mannigfaltigen, kann daher nicht selbst getheilt seyn (S. 131, A. — E.). 2) Wenn das verschiedenen Dingen Gemeinsame die Idee seyn soll, so müfste ebenso über der Idee und den Dingen wieder ein drittes Gemeinsames stehen, welches sie beide vereinigt, und so fort in's Unendliche; und diese Schwierigkeit bleibt auch bei der Annahme, dafs die Ideen als Urbilder für sich seyen, die Dinge aber ihnen nachgebildet; das einfachste Mittel, ihr zu entgehen, aber, dafs man nämlich die Ideen für blofs subjektive Begriffe erklärte, würde gleichfalls auf Absurditäten führen (S. 131, E. — 133, A.). 3) Wenn die Ideen für sich bestehen, so haben weder die Verhältnisse der Ideenwelt auf die Erscheinungswelt eine Beziehung, noch die der letztern auf jene, sondern sowohl die Ideen, als die Erscheinungen, sind das, was sie sind, nur in Beziehung auf einander. Die Erkenntnifs an sich also ist nicht eine Erkenntnifs der Erscheinungswelt und unsere Erkenntnifs nicht eine Erkenntnifs der Ideen, ebenso die Macht an sich nicht eine Macht über die Erscheinung, und die Abhängigkeit der Erscheinungswelt keine Abhängigkeit von der Welt der Ideen — wir stehen in keiner Beziehung

zu den Göttern, und die Götter in keiner Beziehung zu uns. (S. 133; B. — 134, E.). — Die Lösung aller dieser Schwierigkeiten in Platon's Sinn liegt in seiner Ansicht über das Verhältniß der Idee zur Erscheinung, wie dieses schon durch den ersten Grundsatz seiner Philosophie, daß die Ideen allein das Wirkliche (*ὄντως ὄν*) seyen, bestimmt ist. Dadurch ist nämlich den Erscheinungen ihre Selbstständigkeit gegenüber von den Ideen genommen, sie sind nichts mehr neben diesen; sondern nur die Idee selbst in der Form des Nichtseyns; die Idee ist nicht in der Erscheinung, sondern (wie diese der Timäus dadurch ausdrückt, daß er die materielle Welt in die vorher vorhandenen Dimensionen der Weltseele eingebaut werden läßt) die Erscheinungen sind in den Ideen. Es kann daher nicht mehr davon die Rede seyn, daß die Idee durch das Theilnehmen der Erscheinungen an ihr zertrennt werde, denn diese Vielheit gehört zur Form der Endlichkeit und des Nichtseyns, das Wirkliche in den vielen Erscheinungen aber ist nur die Eine Idee; es kann nicht mehr ein Drittes, zwischen der Idee und Erscheinung Vermittelndes gefordert werden, da der Erscheinung der Idee gegenüber gar kein selbständiges Seyn; überhaupt das Seyn nur insoweit zukommt, als sie die Idee zu ihrem Inhalt hat; es kann auch nicht gesagt werden, daß die Ideenwelt nur mit sich selbst, nicht aber mit der Erscheinungswelt, in Verhältniß stehen könne, denn eben indem sich die Ideen auf einander beziehen, steht die Erscheinungswelt ihrer ganzen Wirklichkeit nach mit den Ideen in Beziehung. Dasselbe aber, was in der Lehre von der alleinigen Wirklichkeit der Ideen konkret ausgedrückt wird, hat im zweiten Theil des Parmenides seinen abstraktern, logischen Ausdruck, indem hier gezeigt wird, einerseits, daß das Viele ohne das Eins nicht gedacht werden kann, andererseits, daß das Eins ein solches seyn muß, welches die Mannigfaltigkeit in sich befaßt; denn aus jenem erstern Satz folgt, daß das Seyn der Erscheinungswelt (des Vielen — vgl. das Unbegrenzte des Phile-

bus und das *ἑνέρον* im Timäus) eben nur insoweit Wahrheit hat, als das Eins, der Begriff, in ihr ist, und aus dem Andern, daß der Begriff wirklich solcher Natur ist, um in der Erscheinungswelt seyn zu können, indem er nicht abstraktes Eins ist, sondern Mannigfaltigkeit in der Einheit.

Hienach bestimmt sich das Verhältniß des ersten und zweiten Theils dahin, daß auf die im ersten Theil aufgeworfenen Fragen in Betreff der Ideenlehre der zweite die dialektische Antwort giebt, und der Zweck des ganzen Werks ist kein anderer, als die Ideenlehre möglichen Einwürfen und Mißverständnissen gegenüber dialektisch zu begründen. Mittelbar ist darin dann freilich auch der von TENNEMANN angenommene Zweck einer Widerlegung der eleatischen und Heraklitischen Ansicht enthalten, sofern die Ideenlehre diese beiden einseitigen Principien in sich aufhebt; der unmittelbare Zweck des Gesprächs aber kann nicht hie rein gesetzt werden, vielmehr, wie schon bemerkt wurde, indem das hier Vorgetragene dem Parmenides in den Mund gelegt wird, so ist damit die Platonische Lehre als die eigentliche Meinung dieses Philosophen selbst dargestellt. Wie Platon zu dieser Darstellung kommt, welche seiner im Sophisten geführten Polemik gegen Parmenides widerstreitet, erklärt sich aus seiner Verehrung gegen diesen Denker, von dem er auch sonst mit der größten Achtung redet, und den er weit über die andern Eleaten erhebt ¹⁾. Eine Veranlassung, dem Parmenides eine mit der eigentlichen eleatischen Lehre unvereinbare Ansicht beizulegen, konnte ihm übrigens der zweite Theil des Parmenideischen Gedichts geben, worin dieser, wenn auch seiner eigenen Erklärung nach nur aus der irrthümlichen Meinung heraus, die Entstehung der Sinnenwelt zu erklären sucht; daß er mehr, als nur die gewöhnliche Ansicht seiner Schule, in ihm fand, ist auch in der unten angeführten Stelle des Theätet angedeutet.

1) Theaet. 183, E. *Παρμενίδης δὲ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖσθαι τέ μοι ἅμα δεινός τε. Συμπροσέμμετα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ*

Mit dem Bisherigen soll übrigens durchaus nicht geläugnet werden, daß es Platon im Parmenides auch um Darlegung der dialektischen Methode zu thun ist; vielmehr ist seiner ausdrücklichen Erklärung hierüber um so eher zu glauben, je mehr es ihm bei seiner Ansicht vom Wesen der Philosophie natürlich und fast nothwendig seyn mußte, mit der Ideenlehre zugleich das Organ für ihre Auffassung, die Dialektik, darzustellen. Wie ihm die Philosophie überhaupt nicht in abgeschlossenen Lehrrätzen, sondern in der lebendigen Verwirklichung des philosophischen Triebes besteht, so ist auch die Ideenlehre nicht etwas Fertiges und Ruhendes, ein Inhalt, der für sich, gleichviel auf welche Weise, besessen werden könnte; die Ideen, so stark er sich immer über ihre objektive Realität ausspricht, sind doch nicht, wie ein in neuerer Zeit gäng und gäbe gewordenes Vorurtheil meint, Gegenstand einer intellektualen Anschauung, sondern das einzige Mittel, sie zu erkennen, ist die Dialektik, d. h. die Kunst der Sonderung und Vereinigung der Begriffe. Sollte daher die Ideenlehre gründlich philosophisch behandelt werden, so konnte dies nur auf dialektischem Wege geschehen, und die Ausführung über die Ideen mußte zugleich eine Darstellung der dialektischen Methode seyn. Ebenso aber auch diese Darstellung zugleich eine Ausführung über die Ideen; denn nur in diesen hat die Dialektik ihren wahren Gegenstand (vgl. Rep. VI, 511, A. f. VII, 533, B. ff.); die Abstraktion, die Methode als bloße Form ohne Inhalt zu betrachten, hat Platon nicht vorgenommen, und auch wir sind nicht berechtigt, dieselbe in einem seiner Werke zu suchen.

Will man nun von der dargelegten Ansicht aus dem Parmenides seine Stelle unter den Platonischen Dialogen anweisen, so erscheint, da der Protagoras unzweifelhaft einer frühern Zeit angehört, die Frage über frühere oder

πρεβύτης, καὶ μοι ἐφαίρη βάθος· τί ἔχει παντάπασιν γενναῖον. φοβού-
μαι οὐν, μή οὔτε τὰ λεγόμενα ξυνέμην· τί το διανοοῦμενος εἶπε
πολύ πλέον λειπώμεθα.

spätere Abfassung des Phädrus ¹⁾ aber den Parmenides nur wenig berührt, und auch der Gorgias zu heterogenen Inhalts ist, als daß er mit ihm verglichen werden könnte ²⁾, als der erste, welcher dem Parmenides den Rang streitig machen kann, der Theätet. Der früher allgemeinen Annahme, daß der Parmenides zu Platon's spätern Schriften gehöre, hat SCHLEIERMACHER ³⁾ widersprochen, und ihm seine Stelle zwischen dem Protagoras und Theätet angewiesen, indem er ihn als Gegenstück des sich gleichfalls überwiegend mit Darstellung der Methode beschäftigenden Protagoras betrachtet. Die Unmöglichkeit aber, ihn später, als den Theätet zu setzen, wird theils aus ihrem Inhalt, theils aus ihrer Form bewiesen. Hinsichtlich des Inhalts findet es SCHLEIERMACHER unmöglich, daß Platon die im Parmenides enthaltenen Einwürfe gegen jede Theorie von den Begriffen noch vorgebracht hätte, nachdem im Theätet und den folgenden Gesprächen die Räthsel schon gelöst waren; hinsichtlich der Form spricht er das Urtheil aus, die Sprache des Parmenides „zeige sich theils an sich, theils in Vergleich mit jenen als Kunstsprache noch im Zustande

-
- 1) Diese Frage ist neuestens namentlich von HERMANN (Gesch. u. Syst. d. Plat. Philos. 1. Th. S. 373. ff.) in entgegengesetztem Sinn, als bisher gewöhnlich war, beantwortet worden. SOCHER (über Platon's Schriften, setzt zwar den Phädrus um etwa 15 Jahre später, als die gewöhnliche Ansicht; dagegen bezeichnet er den Parmenides als „durch keine Zeitbeziehung mit den übrigen Werken Platon's zusammenhängend,“ und da er selbst ihn für unächt hält, hat er kein Interesse, über seine Abfassungszeit etwas zu bestimmen. Was übrigens jenes Verwerfungsurtheil betrifft, so kann dasselbe, als auf gänzlichem Nichtverstehen des fraglichen Werks beruhend, hier nicht weiter berücksichtigt werden.
 - 2) Denn auch die Beziehung zum Parmenides, auf welche SCHLEIERMACHER (Platon's Schriften II, 1. S. 13.) bei Gelegenheit des Gorgias hinweist, gilt nicht sowohl diesem, als den Gesprächen der zweiten Reihe überhaupt.
 - 3) Platon's Schriften I, 2. S. 104. ff.

der ersten Kindheit, durch unsicheres Schwanken, durch nicht immer glückliches Greifen nach der richtigen Bezeichnung, und dadurch, daß sie kaum die wichtigsten Unterschiede in Worten festzuhalten wisse.“ Was nun die letztere Behauptung anbelangt, so muß deren Prüfung billig so lange ausgesetzt bleiben, bis ein Freund dieser Ansicht ihre Wahrheit im Einzelnen nachgewiesen haben wird, wobei nur zu bedenken wäre, daß die Sprache im Parmenides, wo es gilt, die abstraktesten Begriffe mit logischer Strenge durch eine Menge verwickelter Beziehungen durchzuführen, mit ganz andern Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, als in den verhältnißmäßig konkretern Darstellungen des Theätet und selbst des Sophisten. Den Inhalt betreffend aber, hat zwar SCHLEIERMACHER von seiner Ansicht aus ganz Recht, ein Gespräch, dem er gar keinen positiven Inhalt zuschreibt, früher zu setzen, als diejenigen, die einen solchen haben, anders dagegen verhält es sich, wenn im Parmenides nicht bloß die Aufzählung unbeantworteter Schwierigkeiten, sondern auch ihre Lösung erkannt wird. Dann muß diese dialektische und ebendaher den Gegenstand im Sinn ihres Urhebers gründlich erschöpfende Lösung nothwendig später seyn, als alles dasjenige, was dieselbe nur auf indirektem Wege, durch Ausscheidung fremdartiger Gebiete von dem der Philosophie vorbereitet. Glaubt aber SCHLEIERMACHER ¹⁾ in dem was am Ende des Parmenides über die Unmöglichkeit, sich das Nichtseyende vorzustellen, gesagt wird, eben den Uebergang zum Theätet zu finden, so wird damit das wahre Verhältniß beider Gespräche umgekehrt. Denn was im Theätet und gründlicher noch im Sophisten untersucht wird, daß das absolut Nichtseyende auch nicht vorgestellt werden könne, dies ist nicht Resultat, sondern Voraussetzung des am Schlusse des Parmenides Ausgeführten ²⁾; ebendamit aber werden jene Untersuchungen als schon vorhergegangene bezeichnet. In-

1) A. a. O. I, 2. S. 427. f.

2) S. Parm. 166, A vgl. mit Theät. 188, D. ff. Sophr. 236, D. ff.

wiefern eine falsche Vorstellung möglich sey, wird im Theätet zunächst nur psychologisch untersucht, und indirekt auf die Erklärung hingedeutet; im Sophisten wird der objektive Grund davon, aber zunächst nur ein formal logischer, durch Zergliederung des Begriffs des Nichtseyenden aufgezeigt; im Parmenides kommt dazu die tiefere metaphysische Begründung, indem dargethan wird, daß auch die Welt des Nichtseyenden nur durch eine Beziehung auf die Idee vorgestellt und gedacht werden kann; im Timäus wird auf dieser Grundlage der Organismus des Gebiets, in welchem Täuschung möglich ist, dargestellt.

Schon in dem Bisherigen mußte auch der Sophist berührt werden, welcher von allen Gesprächen am Meisten geeignet ist, die Stellung des Parmenides zweifelhaft zu machen, denn er behandelt nicht nur den gleichen Gegenstand, wie jener, das Seyn und das Nichtseyn, sondern er scheint auch durch die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe zu den im Parmenides aufgestellten Antinomien den Schlüssel zu geben, und sich dadurch als das spätere Werk auszuweisen ¹⁾. In der That aber muß bei unserer Ansicht vom Parmenides doch auch der Sophist früher gesetzt werden. Wenn dieser nämlich darthut, daß „an jedem Begriffe viel Seyendes ist, unzählig viel aber des Nichtseyenden“ (S. 256, E.) und den Grund davon darin findet, daß jedem, sofern er mit andern in Gemeinschaft treten kann, ein vielfaches Seyn, sofern er mit ihnen nicht in Gemeinschaft steht, sondern von ihnen verschieden ist, ein Nichtseyn zukommt, so ist damit die im Parmenides gestellte Aufgabe so wenig gelöst, daß dieser vielmehr die Untersuchung eben von dem Punkte aus fortführt, wo sie der Sophist gelassen hat. Denn der letztere beweist nicht, daß in den Begriffen, rein für sich betrachtet, etwas liege, das von dem einen zum andern überzugehen nöthigte, sondern nur, daß die Begriffe miteinander in Gemeinschaft treten können,

1) Vgl. SCHLEIERMACHER, Platon's Schriften II, 2. S. 144. f.

und in jedem konkreten Dinge ihrer mehrere zusammen-
treffen ¹⁾; eben dieses Resultat des Sophisten aber setzt der
Parmenides als anerkannt voraus, und geht von demselben
zu einem höhern Problem über, wenn hier (S. 128, E. ff.)
Sokrates, der darüber von Parmenides gelobt wird, über
Zenon's Beweise gegen das Viele bemerkt: „Glaubst du
nicht, es gebe einen reinen Begriff der Aehnlichkeit und
einen diesem entgegengesetzten der Unähnlichkeit? an die-
sen beiden aber habe ich und Du und das Uebrige, was
wir Vieles nennen, Antheil? und was nun an der Aehn-
lichkeit Theil habe, sey insofern und insoweit, als es dar-
an Theil hat, ähnlich, was an der Unähnlichkeit, unähn-
lich, was an beidem, beides? Wenn aber auch Alles an den
beiden entgegengesetzten Begriffen Theil hat, und dadurch
sich selbst ähnlich und unähnlich ist, was ist daran Wun-
derbares? Denn wenn Jemand nachwiese, daß das Aehn-
liche an sich unähnlich, oder das Unähnliche ähnlich sey,
dann allerdings wäre es, denke ich, zum Erstaunen; wenn
er aber nur nachweist, daß dem, was an diesen beiden
Theil hat, beiderlei Eigenschaften zukommen, so halte ich
es für nichts Besonderes; ebensowenig, wenn Jemand nach-
weist, daß Alles Eins ist, weil es an der Einheit, und zu-
gleich Vieles, weil es auch an der Vielheit Theil hat; son-
dern nur dann werde ich mich wundern, wenn er zeigen
wird, daß das Eins selbst, als solches, Vieles, und das Viele
als solches Eins ist; und ebenso in Betreff alles Uebrigen.“
In dieser Stelle ist ganz deutlich ausgesprochen, was auch
in den spätern Verhandlungen über die Ideen liegt, (im So-
phisten kommen diese gar nicht als für sich bestehende vor,
sondern nur nach ihrer logischen Seite) daß der Parmeni-
des die Absicht hat, von der Einsicht über die Möglichkeit

1) Man bemerke auch den Ausdruck: ἡ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύνα-
ται, καὶ ὅπη μὴ (S. 253, E.) — τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὁμολογεῖ-
ται κοινωνεῖν ἑξ ἑλπειν ἄλλήλοις, τὰ δὲ μὴ, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ
δ' ἐπὶ πολλὰ, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κοινὸν εἶναι τοῖς πᾶσι κεκα-
νωμένοι. (S. 254, B.)

und Wirklichkeit einer Gemeinschaft der Begriffe zu der über ihre Nothwendigkeit fortzuführen, und um uns gar keinen Zweifel darüber zu lassen, daß damit auf den Sophisten hingewiesen werden soll, wird hier dasselbe Beispiel, an welchem dort die Gemeinschaft der Begriffe aufgezeigt war, mit der Erklärung wiederholt, daß eine solche Nachweisung gar nichts Besonderes enthalte¹⁾. Wenn aber SCHLEIERMACHER alle Schwierigkeiten des Parmenides im Sophisten durch die „Art, wie das wesentliche Seyn und das Seyn in einem andern Sinne, durch Gemeinschaft nämlich, und so auch das ursprünglich Seyende und das Seyn im Gebiete der Gegensätze hier auseinandergehalten sind,“ gelöst glaubt, so war ohne Zweifel der volle Scharfsinn dieses Mannes nöthig, um in den dürftigen Andeutungen der genannten Art, welche der Sophist giebt, eine genügende Lösung der gewichtigsten Einwürfe gegen die Ideenlehre zu finden. Denn wenn hier zwischen solchen Begriffen unterschieden wird, welche ihrer Substanz nach identisch sind, und solchen, von welchen einer den andern nur als Prädikat an sich hat, ferner zwischen dem Seyn selbst und demjenigen, welchem nur das Prädikat des Seyns zukommt, so ist mit diesem rein logischen Unterschiede über den metaphysischen zwischen dem wahren Seyn und dem aus Seyn und Nichtseyn gemischten noch nichts aus-

1) Soph. 251, A. Λέγομεν ἀνθρώπων δήπου πολλὰ ὅτι ἐπονομάζοντες, τὰ τε χρώματα ἐπιφέροντες ἐντὺ καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ πακίας καὶ ἀραιάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέρας μέρους οὐ μόνον ἀνθρώπων αὐτὸν εἶναι φεμὲν, ἀλλὰ καὶ ἡγάθην καὶ ἑτέρα, ἄπειρα καὶ πάντα θῆ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, οὕτως ἐν ἑκάστῳ ὑπαρθέμεγα, πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.

Parm. 129, C. εἰ δ' ἐμὲ ἐν τις ἀποδείξει ὅσα καὶ πολλὰ, τί θανμαστόν; λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφαίνειν, ὡς ἑτέρα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιῇ μου ἔστιν, ἑτέρα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερῇ* καὶ ἑτέρα μὲν τὰ πρόσθεν, ἑτέρα δὲ τὰ ὀπίσθεν* καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως* πληθους γάρ, αἰμαι, μετέχων* ὅταν δὲ ἐν, ὅρα ὡς ἐπεὶ ἡμῶν ὄντων εἰς ἑγώ, ἐγώ, ἄνθρωπος, μετέχων καὶ τοῦ εἶνός* ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνειν ἀμφοτέρω.

gesagt, noch weniger kann darin eine Lösung der mit dem Begriffe des reinen Seyns verbundenen Schwierigkeiten gefunden werden; vielmehr kommen diese Schwierigkeiten hier noch gar nicht zum Vorschein, sondern die, welche angeführt und beantwortet werden, betreffen alle nur das Seyn im gewöhnlichen Sinne, ohne daß noch das wahrhaft Wirkliche und das Wirkliche der Erscheinung einander entgegengesetzt würden. — Ebendaher kann es auch SCHLEIERMACHER nicht zugegeben werden, daß „durch die Art, wie im Sophisten das Seyende zu den Gegensätzen herabgeführt wird, sowie durch die hier vorkommende Behandlung der Selbigkeit und Verschiedenheit der Grund zum Timaios dialektisch vollkommen gelegt ist.“ Das Seyn wird hier nicht zu den Gegensätzen herabgeführt, sondern es ist das Seyn in der Welt der Gegensätze von dem wahren Seyn noch gar nicht scharf geschieden; und eine solche Scheidung konnte auch hier noch nicht vorgenommen, überhaupt, weil es sich zunächst nur darum handelt, den Begriff der Täuschung zu finden, und für diesen Zweck das Gebiet, auf welchem Täuschung möglich ist, zu durchforschen, von dem der philosophischen Erkenntniß vorbehaltenen *ὄντως ὄν* noch gar nicht bestimmter gesprochen werden. Und wenn auch in der Behandlung der Begriffe des Selbigen und Verschiedenen eine Vorbereitung auf den Timaios gefunden werden kann, so haben doch diese Begriffe hier zunächst nur eine logische Geltung, und der Sinn, in dem sie gebraucht werden — so wenig auch die Abhängigkeit des Metaphysischen vom formal Logischen geläugnet werden soll — ist doch ein ganz anderer, als der naturphilosophische im Timaios; während dagegen der Parmenides sich als weit unmittelbarere Vorbereitung auf diesen ankündigt nicht nur durch die Ausführungen über das Eins und nicht — Eins, (namentlich das letztere entspricht ganz dem *μὴ ὄν* des Timaios), über die Begriffe der Veränderung und Bewegung, des Entstehens und Vergehens, der Zeit, des Augenblicklichen und der Masse, son-

dem auch durch seinen Hauptinhalt, den Beweis für das überweltliche Seyn der Ideen, welche Lehre den Ausgangspunkt des Timäus, wie mehrerer anderer Gespräche, ausmacht.

Doch nicht bloß im Hauptinhalt des Parmenides, mit dem des Theätet und Sophisten verglichen, sondern auch in einzelnen Aeußerungen und Ausführungen der drei Gespräche sucht SCHLEIERMACHER die frühere Abfassungszeit des erstgenannten derselben nachzuweisen. Schon zu Theät. 143, B. f. wird bemerkt, daß der hier ausgesprochene Tadel der nur wiedererzählten Gespräche der SCHLEIERMACHERschen Anordnung zur Bestätigung diene. „Denn wobei konnte jene Form dem Platon eher beschwerlich geworden seyn, als bei dem Parmenides“¹⁾? Aber für's Erste liegt in der Stelle des Theätet nicht, daß ihm jene Form schon wirklich beschwerlich geworden sey, sondern nur, daß er fürchte, sie möchte es werden; sodann ist ja der gleichfalls nur wiedererzählte Protagoras jedenfalls früher, als der Theätet; und endlich läßt sich beim Parmenides, auch wenn er jünger ist, als dieser, ein triftiger Grund für seine Form angeben, das Interesse nämlich, welches Platon hatte, durch genaue Beschreibung der Umstände, unter welchen die Unterredung stattgefunden, den Sokrates und seine Philosophie auf glaubhafte Weise mit Parmenides und den Eleaten in Verbindung zu setzen. Dieses konnte er aber nur in einem wiedererzählten Gespräche; denn auf ähnliche Art, wie im Theätet, eine Einleitung voranzuschicken und dann das Gespräch selbst ablesen zu lassen, dieß wäre doch zu einförmig gewesen. — Mehr zu beachten ist, daß sowohl im Theätet als im Sophisten ein früheres Zusammentreffen des Sokrates mit Parmenides erwähnt wird²⁾, welches unsern Dialog als schon vorhanden vorauszusetzen

1) Platon's Schriften, II, 1. S. 498.

2) Theät. 183, E. Soph. 217, C. Vgl. SCHLEIERMACHER Platon's Schriften, II, 2, 144.

scheint. Und es läßt sich nicht läugnen, daß wenigstens die Stelle des Sophisten, für sich allein betrachtet, am Natürlichsten auf denselben bezogen würde, indem hier nicht bloß von einer Zusammenkunft mit Parmenides, sondern auch von Reden, die Sokrates von diesem gehört habe, und selbst von der Form dieser Reden gesprochen wird. Doch läßt sich auch diese Erwähnung der katechetischen Redeform, ohne daß der Dialog Parmenides schon geschrieben, oder auch nur der Plan dazu gefaßt gewesen wäre, durch die Annahme erklären, daß Platon dadurch nur im Allgemeinen die dialektischen Gespräche auch ihrer Form nach an die eleatische Philosophie anknüpfen wolle; daß aber in beiden Stellen, fast mit denselben Worten, die Altersstufe des Parmenides und Sokrates angegeben wird, um die chronologische Möglichkeit jener Unterredung darzutun, ist auch ohne alle Nebenabsicht ganz natürlich, und ebenso die zweimalige Erwähnung jenes Zusammentreffens selbst, dasselbe als historisch vorausgesetzt, gar nicht auffallend. Noch weniger kann in dem, was der Theätet zum Lobe des Parmenides sagt, die Absicht gefunden werden¹⁾, das gleichnamige Platonische Gespräch gegen Mißdeutungen zu vertheidigen.

Außer diesen direkten Andeutungen ergiebt sich nach SCHLEIERMACHER auch aus einer Vergleichung verwandter Stellen in den drei Gesprächen die Ueberzeugung, daß der Parmenides das älteste unter denselben seyn müsse, indem die zwei andern theils manche nachträgliche Erläuterung zu diesem enthalten, theils in den entsprechenden Abschnitten eine sicherere Hand und großartigere Methode zeigen²⁾. Einzelne Stellen, welche er als Belege hiefür gebraucht, sind: Theät. 154, C. — 155, B. Ebdas. §. 181, C. D. und die Stelle des Sophisten vom Einen und Ganzen S. 244, B. ff. ³⁾. — In der erstgenannten Stelle findet er es wahr-

1) Mit SCHLEIERMACHER, Platon's Schriften, II, 1, 181.

2) Ebdas. II, 1, 182. II, 2, 144.

3) Platon's Schriften II, 1, 502. 512. II, 2, 144.

scheinlich, Platon habe die Beispiele über die Veränderungen der Gröfsenverhältnisse herbeigezogen, um einige schwer verständliche Stellen des Parmenides [S. 152, A. — E. 154, C. — 155, C.] deutlich zu machen. Doch giebt er selbst zu, daß diese Beispiele auch ganz abgesehen von jener Beziehung hier am Platze sind. Und mit Recht; mit derselben wenigstens wären sie es nicht. Denn um das im Parmenides ernstlich Vorgetragene zu erläutern, können nicht Beispiele gebraucht werden, welche einer von Sokrates bekämpften Ansicht zur Stütze dienen, und daher mit dieser selbst wankend werden; überdies aber bedürfen weder jene Stellen des Parmenides einer solchen Erläuterung, noch können sie dieselbe hier finden, wo das dort auf seinen präcisen Ausdruck Gebrachte und aus dem richtigen Grund Erklärte als Gegenstand der Verwunderung aufgestellt wird. — Die zweite Stelle des Theätet soll die Absicht haben, die im Parmenides [S. 138, B.] nicht weiter begründete Annahme, daß alle Bewegung entweder *ἁλλοτρίως* oder *τοῦ αὐτοῦ* sey, zu vertheidigen und zu erklären, und hierauf durch die Worte: *πάσχωμεν ἄν τι καὶ δέη* ausdrücklich hingedeutet seyn. Allein diese Worte sind nicht bloß auf die ganz beiläufige und kurze Erörterung über die zwei Arten der Bewegung zu beziehen, die für den Zusammenhang viel zu unwichtig ist, als daß dem Sprechenden hier Großes widerfahren könnte, sondern auf die ganze Untersuchung; abgesehen hievon aber hat die Stelle des Theätet, wie SCHLEIERMACHER selbst zugiebt, weit eher das Ansehen, die frühere zu seyn, da sie den Unterschied der Veränderung und der räumlichen Bewegung erst erläutert, während der Parmenides denselben als bekannt voraussetzt. — Und daselbe findet sich auch in Soph. 244, B. ff. mit Parm. 143, A. B. 145, A. verglichen; denn daß in dem seyenden Eins das Eins von seinem Seyn unterschieden ist, wird im Sophisten erst bewiesen, im Parmenides aber ohne Weiteres zugegeben, und dabei die ganze im Sophisten ausführlich begründete Lehre von dem Unterschiede des substantiellen

und accidentellen Seyns (des Seyns, welches dem Eins, als solchem, und des Seyns, welches ihm nur als seynendem, d. h. durch Theilnahme, zukommt) vorausgesetzt; ebenso, daß jedes Ganze Anfang, Mitte und Ende habe, wird im Parmenides ohne Anstand zugegeben, im Sophisten aus den Parmenideischen Versen abgeleitet. Was aber die Methode betrifft, welche in dem letztern großartiger und sicherer seyn soll, so ist allerdings nicht zu läugnen, daß das Verfahren hier klarer ist, und weniger eine sophistische Färbung hat; dieser Unterschied mußte sich aber daraus nothwendig ergeben, daß Platon im Sophisten in seinem eigenen Namen gegen eine fremde Ansicht auftritt, während er im Parmenides aus einer Voraussetzung über die Natur des Eins, welche nicht die seine ist, argumentirend das Unrichtige dieser Voraussetzung durch sophistische Folgerungen aus derselben hervorheben mußte. Ebenso, wie in den oben bemerkten, verhält es sich aber auch noch in einigen andern Fällen, indem z. B. der im Sophisten (S. 254, D. ff.) erörterte Begriff des Unterschieds (*ἁντιφρον*), und daß er von dem Begriffe des Seyns verschieden sey, im Parmenides (S. 143, B. u. A.) nicht weiter ausgeführt, und der Unterschied zwischen den selbständigen und den bloßen Verhältnißbegriffen, welcher im Sophisten (S. 255, C.) doch wenigstens erst erfragt werden muß, hier (S. 133, C.) als sich von selbst verstehend vorausgesetzt wird. Weit entfernt also, daß der Theätet und Sophist auf den Parmenides zurückweisen, zeigt sich dieser vielmehr auch im Einzelnen auf die in jenen geführten Untersuchungen gegründet.

Auf spätere Gespräche, als der Sophist, dagegen finden sich im Parmenides keine Hindeutungen, vielmehr scheint er in denen, welche nach dem Sophisten und Politikus geschrieben sind, durchaus vorausgesetzt zu werden. Während wir nämlich in den Gesprächen bis zum Politikus eine aufsteigende Reihe von indirekten Untersuchungen er-

blicken, welche alle in der Ideenlehre ihren Mittelpunkt, und im Parmenides ihre Vollendung haben, so werden in allen späteren über diese Lehre keine neuen Untersuchungen mehr angestellt, sondern dieselbe wird als fertig und anerkannt vorausgesetzt; daß die Eigenschaften der Dinge aus einer Theilnahme an den Ideen abzuleiten sind, dieses im Eingang des Parmenides noch so problematisch Vorgetragene wird im Phädon (S. 100, D. f.) als das Allergewisseste ausgesprochen, und ebenso im Gastmahl von der Idee mit einer Ruhe und Sicherheit geredet, welche nur möglich war, wenn die dialektische Untersuchung über das Seyn und Wesen derselben vorausgieng, und welche sich von der prophetischen Ankündigung der Ideenlehre im Phädrus merklich unterscheidet; fast ausdrücklich eitirt wird der erste Theil des Parmenides im Philebus S. 14, C. ff.; von der Republik und dem Timäus vollends wäre es überflüssig beweisen zu wollen, daß sie die Erörterungen des Parmenides hinter sich haben; mehreres den Timäus Betreffende ist in dem oben Bemerkten enthalten:

Durch alles dieses wird nun dem Parmenides seine Stelle zwischen dem Sophisten und dem mit diesem zusammenhängenden Politiker einer — und dem Gastmahl und Phädon andererseits angewiesen. Schon durch diese Stellung wird der Gedanke nahe gelegt, ob nicht vielleicht eben in unserem Gespräche das dritte Glied für die nach gewöhnlicher Ansicht unvollendete Trilogie zu suchen sey, deren zwei erste Theile der Sophist und Staatsmann ausmachen ¹⁾; die Bestätigung dieses Gedankens aber und der ganzen bisher ausgeführten Ansicht giebt die Betrachtung der im Parmenides befolgten Methode. Diese steht nämlich nicht bloß mit ihrer großartigen dialektischen Sicherheit über dem elementarischen Verfahren des Gorgias und Theätet, in denen das Wesen der Definition erst ausführ-

1) Vgl. Asv, Platon's Leben und Schriften, S. 240.

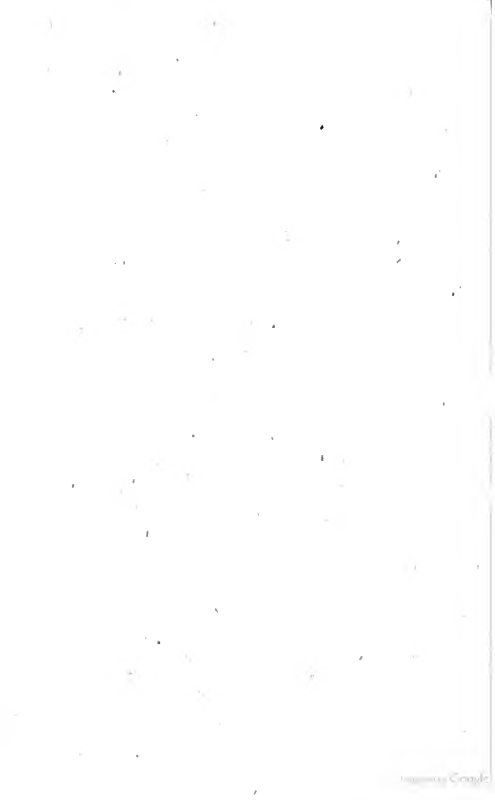
lich erörtert wird, sondern sie verhält sich auch zu dem des Politikus und Sophisten so, daß sie zwar in der Hauptsache damit übereinkommt, doch aber bereits auch darüber hinausgeht. Die diesen beiden Gesprächen eigenthümliche Methode besteht im Wesentlichen darin, daß in Beantwortung der Frage nach dem Begriff einer bestimmten Kunst zugleich das dieser Kunst angehörige Gebiet der objektiven Welt durchforscht, und unter dem Vorgeben, daß es sich nur um Aufsuchung jener Definition handle, eine Masse spekulativer Bestimmungen gegeben wird. So ist im Sophisten in die Frage nach dem Begriff des Sophisten die Erörterung über das Gebiet, in welchem Täuschung möglich ist, und den Begriff des Nichtseyns, im Politikus in die Frage nach dem Begriff des Staatsmanns die Untersuchung über das Wesen der Gesetzgebung und über den aller Einrichtung sittlicher Zustände zu Grunde liegenden Begriff des Mafses verschlungen. Ebenso giebt sich der Parmenides die Miene, daß es ihm nur darum zu thun sey, den Begriff der Dialektik, d. h. den des Philosophen ¹⁾, an einem Beispiel anschaulich zu machen, in dieser Ausführung selbst aber wird das Gebiet, mit welchem es der Philosoph zu thun hat, das der Ideenwelt, nach seinem Wesen und seinem Unterschied von der Erscheinungswelt dialektisch dargestellt. Und diese Aehnlichkeit, weil sie das Wesen der in den genannten Gesprächen befolgten Methode betrifft, überwiegt weit die Verschiedenheit, welche im Aeußerlichen zwischen dem Parmenides und den zwei andern Dialogen stattfindet, daß nämlich in jenem weder die

1) Asr a. a. O. läugnet, dass der vollendete Dialektiker schon der wahrhafte Platonische Philosoph sey, aber der Methode nach betrachtet ist er diess allerdings, (S. Soph. 255, C. — E.) und dass es für diese Methode keinen andern Gegenstand giebt, als die Ideen, hat Platon gleichfalls ausgesprochen. Vgl. Rep. VII, 534, A. u. A.

dialogischen Personen dieselben sind, wie in diesen, noch die Untersuchung auf demselben Wege logischer Eintheilung geführt wird; besonders da diese beiden Umstände auch bei der Annahme, der Parmenides sey der im Sophisten verheißene *φιλόσοφος*, erklärlich sind, und eben mit der in ihm weitergeschrittenen Darstellung zusammenhängen. Denn jene spielende und sich selbst persiflirende logische Methode war wohl am Platze, wo es darauf ankam, Künste, die in der Erscheinungswelt ihren Gegenstand haben, aus der Menge anderer ähnlich scheinender auszusondern, nicht aber, wo von der Philosophie die Rede war, welche unter die andern Künste auch nicht scheinbar subsumirt werden konnte, sondern ihr Gebiet erst durch dialektische Vernichtung aller Ansprüche der Erscheinungswelt, von welcher deswegen auch der Parmenides ausgeht, erobern muß; ebendaher aber war es schicklich, in der Darstellung des Philosophen nicht eine bloße Definition zu geben, sondern ihn selbst vorzuführen, wie er den Begriff seiner Kunst thatsächlich darlegt. Womit übrigens nicht geläugnet werden soll, daß Platon eine der des Sophisten und Staatsmanns auch äußerlich ähnliche Untersuchung beabsichtigt zu haben scheint, und vielleicht durch irgend eine äußere Veranlassung in der Ausarbeitung der Trilogie unterbrochen; dann um so lieber die im Parmenides angewandte Form wählte. Um wie viel passender sich aber der durchaus dialektische Parmenides an den Sophisten und Politiker anschließt, als die in ihrer ganzen Form und Anlage so auffallend von diesem verschiedenen Gespräche, welche SCHLEIERMACHER vorschlägt, das Gastmahl und der Phädon, bedarf wohl keiner besondern Auseinandersetzung.

III.

Die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles.



§. 1.

Inwiefern ist von Aristoteles eine getreue Darstellung der Platonischen Philosophie zu erwarten?

Es ist unstreitig für jeden, welcher sich mit der Platonischen Philosophie beschäftigt, von hohem Interesse, neben Platon's eigenen Aussprüchen auch die Aeufserungen seines Schülers Aristoteles über ihn zu vernehmen; denn wenn irgendwoher eine Aufklärung über die Dunkelheiten seines Systems und eine Ergänzung seiner Lücken zu hoffen ist, so scheint es müsse dieß hier der Fall seyn, wo uns über den genialsten Denker unter den Alten der Einzige, welcher ihm den Rang streitig machen kann, Bericht erstattet. Machen wir jedoch den Versuch, Aristoteles als Quelle für die Platonische Philosophie zu gebrauchen, so zeigt sich die merkwürdige Erscheinung, daß wir aus ihm ein ganz anderes Bild derselben bekommen, als aus den Platonischen Werken. Vieles hier mit großem Nachdruck Vorgetragene ist dort fast übergangen; Anderes, wovon sich hier kaum schwache Anklänge zu finden scheinen, tritt bei Aristoteles in den Vordergrund; einzelne Lehren, die schon im Ausdruck auffallend mit der Aristotelischen Terminologie übereinstimmen, und die wir in Platon's Schriften vergeblich suchen, werden ihm zugeschrieben; das ganze System erscheint uns des idealen Glanzes, den ihm Platon so gerne giebt, entkleidet, und auf abstrakte Dogmen zurückgeführt. Aristoteles Berichte über Platon sind daher die Hauptstütze der Ansicht, daß dieser Philosoph in seinen Werken nur die exoterische Seite seiner Lehre bekannt gemacht, ihr Inneres dagegen bloß vertrauteren Schül-

lern in lebendiger Rede aufgeschlossen habe. Widerlegt sich jedoch diese Hypothese schon im Allgemeinen durch die psychologische Unmöglichkeit davon, daß ein Schriftsteller in den großartigsten Erzeugnissen seines Geistes nur die leere Schaal seiner Ansichten geben sollte, so scheint es doch auch nicht minder mißlich, alle jene Differenzen auf Rechnung des Berichterstatters zu setzen, von welchem, als dem ächtesten Schüler Platon's, wir am Ehesten ein treues Bild seiner Philosophie erwarten sollten. Soll nun aber im Einzelnen ausgemacht werden, welche jener Abweichungen in der Aristotelischen Auffassungsweise, welche in verschiedenen Darstellungen oder veränderten Ansichten von Seiten Platon's selbst ihren Grund haben, so ist diese Untersuchung in die Schwierigkeit verwickelt, daß sie zur Beantwortung der Frage, in welches Mannes Schriften die ächtere Darstellung der Platonischen Lehre zu suchen sey, keine anderen Data hat, als eben diese Schriften, so daß ein Zirkel im Beweis unvermeidlich scheint. Glücklicherweise jedoch führt sie auch auf Punkte, bei welchen diese Data vollkommen ausreichen, um sich ein Urtheil zu bilden. Dieß ist nämlich da der Fall, wo Aristoteles nicht nur im Allgemeinen etwas als Platonische Lehre anführt, sondern auch noch vorhandene Schriften des Philosophen nennt, in denen sich eine bestimmte Ansicht ausgesprochen finde. Hier ist die Ausflucht abgeschnitten, daß er für seine Darstellung noch besondere uns unbekannte Quellen gehabt haben könne; hat man sich aber erst aus solchen Stellen eine Anschauung von der Art gebildet, wie er fremde, namentlich Platonische Ansichten darstellt, so ist die Möglichkeit gegeben, auch da, wo er seine Quelle nicht nennt, mit historischer Wahrscheinlichkeit zu entscheiden, ob seiner Darstellung andere Lehren zu Grunde liegen, als die, welche uns auch sonst für Platonisch bekannt sind.

Ueerblickt man nun die große Anzahl von Stellen, in denen bestimmte Platonische Schriften von Aristoteles

citirt werden ¹⁾), und vergleicht diese Schriften selbst mit der hier gegebenen Darstellung ihres Inhalts, so ergibt

- 1) Ein gedrängtes Verzeichniss derselben mag hier folgen, da das von TRENDLENBURG (in der schätzbaren Schrift: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* S. 13—20.) gegebene nicht ganz vollständig ist. — *Apol* 27, B. ff. wird ohne Zweifel angeführt *Rhet.* II, 23. S. 1398, A, 15. III, 18. 1419, A, 8. ff. (dass in dieser Stelle der Ausspruch nicht, wie Aristoteles gewöhnlich bei Citaten aus einer fremden Schrift thut, im Präsens, sondern im Präteritum angeführt ist, macht nichts aus; dasselbe findet sich auch sonst, wiewohl selten, z. B. *Rhet.* I, 9. 1367, B, 8. Allerdings aber scheint dadurch eine Aeusserung oder Ansicht als dem historischen Sokrates angehörig bezeichnet zu werden.) — Der *Euthydem* soll nach TRENDLENBURG *de soph. el. c.* 20. 26. 34. citirt werden; aber c. 20., wo Euthydem genannt wird, ist nicht das Platonische Gespräch dieses Namens, sondern der Sophist Euthydem gemeint, denn in jenem Gespräch findet sich das Angeführte nicht; wenn aber nur im Euthydem vorkommende Paralogismen im Allgemeinen erwähnt werden, folgt nicht, dass sie aus diesem genommen sind. — Das *Gastmahl* (S. 192, C. ff.) wird *Polit.* II, 4. 1262, B, 11. unter dem Titel: *ἑρωςαὶ λόγοι* citirt; die *Gesetze* ausser den S. 1. angeführten Stellen noch in der apokryphischen, obwohl neuerlich wieder von WEISSER (Aristoteles von der Seele und von der Welt. 1829.) vertheidigten Schrift *περὶ κόσμου* c. 7. 401, B, 24. ff. (vgl. *Legg.* IV, 715, E. ff.); der *Gorgias* (S. 482, E. ff.) *De soph. el. c.* 12. 173, A, 8.; der *kleinere Hippias* *Metaph.* V, 29. 1025, A, 6. ff. Auf den *Lysts* soll sich Mehreres von dem beziehen, was *Eth. Nic.* VIII, 2. 9. 10. *Mor.* II, 11. *Eudem.* VII, 2. 5. als fremde Ansicht über die Freundschaft angeführt wird; diese Beziehung ist jedoch nicht nothwendig. *Menexen.* 235, D. wird *Rhet.* I, 9. 1367, B, 8. III, 14. 1415, B, 30. citirt; *Meno* 81. ff. *Analyt. pri.* II. 21. 67, A, 21. *Meno* 80, D. f. *Anal. post.* I, 1. 71, A, 29. Die *Meno* S. 75. auseinandergesetzte Ansicht wird *Polit.* I, 15. 1260, A, 20. ff., aber als Sokratisch, angeführt. Auf *Phaedo* 100, B. ff. beruft sich *De gen. et corr.* II, 9. 355, B, 9. ff.

sich als die hervorstechendste Eigenthümlichkeit dieser letztern die durchgängige Neigung, Platon's Aeußerungen auf

Metaph. I, 9. 991, B, 3. (XIII, 5. 1080, A, 2.); über Phaedo 111, C. ff. handelt Meteorol. II, 2. 355, B, 32. ff. Die *Phaedr.* 245, E. gegebene Definition der Seele wird Top. VI, 3. 140, B, 3. und Metaph. XII, 6. 1071, B, 33. angeführt; das Gespräch selbst Rhet. III, 7. 1408, B, 20. (wohl mit Beziehung auf S. 237, A. 241, E. 257, A. und ähnliche Stellen). Auf den *Philebus* nimmt Eth. Nic. X, 2. VII, 12—15. M. Mor. II, 7. Rücksicht; vergl. §. 5. Die Stelle des *Politicus* S. 302, E. ff. scheint Arist. Polit. IV, 2. 1289, B, 5. ff. im Auge zu haben; auf den *Protagoras*, wiewohl das Gespräch nirgends genannt ist, könnte sich Eth. Nic. VII, 3. 1145, B, 23. ff. Eud. III, 1. 1229, A, 15. beziehen, wo die Protag. 352, B. ff. 360, D. ausgesprochenen Ansichten als Sokratisch angeführt sind. Auf die *Republik* beziehen sich, theils mit theils ohne Nennung des Gesprächs: Polit. II, 1—4. c. 12. 1274, B, 9. ff. IV, 4. 1291, A, 10. ff. IV, 7. 1293, B. (vgl. Rep. VIII. IX.) V, 12. 1316, A. B. (vgl. Rep. VII, 545, C. ff.) VII, 7. 1327, B, 38. ff. (s. Rep. II, 375. f.) VIII, 7. 1342, B, 23. (Rep. III, 398, C. ff.) M. Mor. I, 34. 1194, A, 6. (Rep. II, 369, E.) Rhet. III, 4. 1406, B, 32. (Rep. V, 469, E.). Eth. Nic. I, 2. 1095, A, 32. (Rep. VI, 511, B. f. VII, 533, C. ff.) X, 2. VII, 12—15. (vgl. Rep. IX, 583, B. ff.) De mundo 7. 401, B. (vgl. Rep. X, 617, B. f.) Eine Hinweisung auf den *Sophisten* (S. 236, D. ff.) enthält ohne Zweifel Metaph. VI, 2. 1026, B, 14. (XI, 8. 1064, B, 29.), und XIV, 2. 1089, A, 2. (vgl. Soph. 237. ff.) Auf ebendenselben wird von Weisze (Anm. zu Arist. Physik S. 269.) nach dem Vorgang der griechischen Commentatoren auch Phys. I, 3. 187, A. bezogen, und diese Stelle eben um jener Beziehung willen für unächt erklärt; sie geht aber auf die Lehre Demokrit's, die als im Vorhergegangenen erwähnt auch c. 5. 188, A, 22. vorausgesetzt wird. Die *Theätet.* 181, C. f. gegebene Bestimmung der *γορη* wird Top. IV, 2. 122, B, 26. f. kritisirt, und Theät. 171, E. ff. Metaph. IV, 5. 1010, B, 12. angeführt. Am Häufigsten unter allen Platonischen Schriften jedoch wird des *Timäus* Erwähnung gethan. Man vgl.

Tim. 52. Phys. IV, 2. 209, B, 11. 210, A, 2.

bestimmte positive und empirisch gültige Lehrsätze zurückzuführen, und aus diesem Gesichtspunkt zu kritisiren. Hieraus gehen dann näher folgende Züge hervor:

Erstlich: Bei der Darstellung Platonischer Ansichten ist die Aufmerksamkeit des Aristoteles vorherrschend auf die einzelnen Resultate gerichtet, ohne daß dieselben immer im Zusammenhang des Ganzen betrachtet würden. Einen Beleg hiefür giebt das, was im zweiten Buche der Politik über die Republik und die Gesetze gesagt ist. Schon die treffende Kritik der Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft in den fünf ersten Kapp. dieses Buchs hat wenigstens den Mangel, daß sie auf den innern Zusammenhang dieser Forderungen mit dem Ganzen des Platonischen

Tim. 37, C. ff. Phys. VIII, 1. 251, B, 17.

— 28, B, ff. 32, C. De coel. I, 10. 280, A, 28. ff.

— 40, B. De coel. II, 13. 293, B, 30. ff.

— 56, A. De coel. III, 1. 299, B, 31. ff. IV, 2. 308, B, 4.

— 30, A. 52, D. ff. De coel. IV, 2. 300, B, 17. ff.

— 53, C. ff. De coel. IV, 5. 304, A, 7. ff.

— 50, D. f. De coel. IV, 8. 306, B, 18. ff.

— 48, E. ff. De gen. et corr. II, 1. 329, A, 13. ff.

— 54, B. ff. 56, C. De gen. et corr. II, 5. 332, A, 29.

— 35, A. ff. 36, C. ff. De an. I, 2. 404, B, 16. ff. I, 3. 406, B, 25. ff.

— 45, B. ff. De sens. et sens. c. 2. 437, B, 11. ff.

— 79. De resp. c. 5. 472, B.

— 34, B. ff. Metaph. XII, 6. 1072, A, 2.

Die Atomenlehre des Timäus behandelt De gen. et corr. I, 2. 315, B, 30. Ebd. c. 8. 325, B, 24. ff. In derselben Schrift I, 2. 315, A, 29. ff. wird gesagt, Platon habe im Timäus nicht vom Wachsen u. s. w. geredet, und II, 1. 329, A, 15. ff. über die Darstellung der Lehre von der Materie im Tim. etwas bemerkt. TRENDLENBURG (a. a. O. S. 19.) findet auch De gen. et corr. II, 5. 330, B, 16. in den Worten: καὶ ὅτι Πλάτων ἐν ταῖς διατριβαῖς ein Citat von Tim. 55.; doch ist dieses nicht wahrscheinlich. Vergl. BRANDIS De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono S. 12. f.

Idealismus keine Rücksicht nimmt, sondern dieselben nur rein für sich nach ihrer Zweckmäßigkeit und Ausführbarkeit betrachtet. Doch könnte man sich dieses gefallen lassen, da es Aristoteles hier nicht um eine historische Beurtheilung Platon's, sondern nur um eine dogmatische Ansicht über die genannten Punkte zu thun ist. Auffallender ist, daß auch c. 12. (S. 1274, B. 9. ff.) mit Uebergang alles nicht unmittelbar zur Gesetzgebung Gehörigen nur die Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft und die Gesetze über die Syssitien der Weiber, über die Trinkgelage und über die Uebung der linken Hand im Gebrauch der Waffen als das Eigenthümliche der Platonischen Verfassung genannt werden. Hier zeigt sich unstreitig eine Richtung auf die einzelnen äußerlichen Bestimmungen, welche zwar bei dem logischen Charakter des Aristotelischen Philosophirens, und dem hier durchgängig vorherrschenden Streben nach konkreter Bestimmtheit wohl zu erklären ist, aber dem Eindringen in den Geist und Zusammenhang eines so idealistischen Systems, wie das Platonische, unmöglich förderlich seyn konnte. In besonderem Maasse tritt aber jene Richtung auf die äußerlichen Resultate in der Vergleichung der Republik und der Gesetze hervor, welche in dem sechsten Kap. enthalten ist. „In der Republik,“ heist es hier, „hat Sokrates nur über ganz Weniges Bestimmungen gegeben, über die Weiber- und Kindergemeinschaft, das Vermögen, und die Staatsverfassung, im Uebrigen hat er das Gespräch mit anderweitigen Reden, und den Vorschriften über die Bildung der Hüter des Staats ausgefüllt. Von den Gesetzen aber enthält der grössere Theil wirkliche Gesetze, und er hat nur wenig über die Verfassung gesagt. Und während er diese für die Staaten anwendbarer machen will, führt er sie doch allmählig wieder auf die Verfassung der Republik zurück. Denn ausser der Weiber- und Gütergemeinschaft giebt er für beide Verfassungen in Allem dieselben Bestimmungen; in

beiden findet sich dieselbe Erziehung, dieselbe Enthaltung von gemeiner Arbeit und dieselbe Einrichtung der gemeinsamen Mahle; nur sollen in dem Staat der Gesetze auch Syssitien der Weiber seyn, und die Zahl der Bewaffneten wird in der Republik auf 1000 festgesetzt, hier auf 5000¹⁾. In der Beurtheilung dieser Parallele darf man zwar gleichfalls nicht vergessen, daß die ganze Erörterung, aus deren Veranlassung die Platonischen Verfassungen kritisirt werden, von der dogmatischen Frage ausgegangen war, wie weit die Gemeinschaft im bürgerlichen Zusammenleben auszudehnen sey, daher Aristoteles keine unmittelbare Aufforderung hatte, sich über den Unterschied der beiden Verfassungen erschöpfend zu erklären; aber doch sieht man, daß ihm gerade der tiefste Grund dieses Unterschiedes gar nicht deutlich zum Bewußtseyn gekommen war. Es ist oben in der Untersuchung über die Gesetze gezeigt worden, wie dieser in einem wesentlich verschiedenen philosophischen Standpunkt, und namentlich auch in einem verschiedenen Begriff vom Staate zu suchen ist; hätte Aristoteles dieses erkannt gehabt, so mußte er bei der Vergleichung beider Schriften, selbst wenn eine solche zunächst nur einzelne Punkte betreffen sollte, auf jenen Grund hinweisen, in keinem Fall aber durfte er behaupten, bis auf die von ihm angeführten Aeußerlichkeiten stimmen beide Schriften in Allem überein. Dieselbe Richtung auf's Einzelne übrigens, wenn sich auch sonst kein gleich auffallendes Beispiel darbietet, zeigt sich auch in der ganzen Art und Weise seiner Kritik über Platon, welche oft übermäßigen Werth auf Aeußerungen und Bestimmungen legt, die für den philosophischen Inhalt der Platonischen Lehre ohne Bedeutung sind; wesswegen sie SCHLEIERMACHER nicht ganz mit Unrecht schulmeisterhaft genannt hat ¹⁾.

Eben diese SCHLEIERMACHER'sche Aeußerung führt auf

1) Platon's Werke, III, 1. S. 588.

eine weitere Stelle, in welcher sich die Eigenthümlichkeit der Aristotelischen Auffassung in etwas anderer Weise, nämlich dadurch zeigt, daß eine von Platon ideell gemeinte Darstellung empirisch genommen wird. Diese Stelle, gleichfalls aus der Politik (V, 12. 1316, A. B.), enthält eine Kritik der im achten und neunten Buch der Platonischen Republik gegebenen Ausführung über das Uebergehen der verschiedenen Verfassungen in einander. Platon hat in dieser Darstellung offenbar nicht die Absicht, über die Art, wie, und die Ursachen, aus welchen die Verfassungen erfahrungsgemäß in einander umschlagen, etwas Erschöpfendes, oder auch nur überhaupt etwas auszusagen; vielmehr ist es ihm nur darum zu thun, über ihr begriffliches und Werthverhältniß Bestimmungen zu geben. Wollte er das Erstere, so konnte ihn ja schon die Geschichte seiner eigenen Vaterstadt lehren, daß nicht nur die Demokratie in eine Tyrannis, sondern auch die Tyrannis in eine Demokratie, nicht nur die Oligarchie in eine Demokratie, sondern auch diese in jene übergehen könne, und wir müßten eine mehr als unwahrscheinliche Verblendung bei ihm voraussetzen, wenn er das Unhistorische seiner Behauptungen nicht bemerkt haben sollte. Statt dessen aber werden die verschiedenen Modifikationen, mit welchen die Veränderung einer und derselben Verfassung vor sich gehen kann, gar nicht in Betracht gezogen, es wird auch nicht weiter untersucht, in welche Staatsform die Tyrannis wieder umschlägt; die Reihe jener Veränderungen wird als ein einfach und in gerader Linie sich verlaufender Proceß dargestellt, welcher ohne alle Beachtung der empirischen Bedingungen, unter denen er im einzelnen Falle vor sich geht, rein begrifflich construirt wird; und bei dieser ganzen Ausführung über die Veränderungen des Staatslebens hat Platon die im sittlichen Leben der Einzelnen vorkommenden Unterschiede so sichtlich im Auge, daß das über die Staaten Gesagte ganz durch die Rücksicht auf Anwendbarkeit

hinsichtlich der ethischen Zustände des Individuum's bestimmt ist. So daß sich deutlich genug jene historische Einkleidung als eine bloße Form ankündigt, bestimmt, durch die zeitliche Aufeinanderfolge das Früher oder Später hinsichtlich der Wahrheit und des sittlichen Werthes auszudrücken. Von diesem ganzen Charakter jener Platonischen Darstellung wird aber in der Kritik des Aristoteles nicht die mindeste Notiz genommen, und er scheint denselben gar nicht bemerkt zu haben; seine durchgängige Einwendung gegen den von Platon angenommenen Entwicklungsgang ist, daß sich in der Geschichte auch Beispiele vom Gegentheil finden, und daß außer den von Platon angegebenen Ursachen für Verfassungsveränderungen noch viele andere möglich seyen. Eben hierin aber verräth sich ein mit dem poetischen Platonischen wesentlich contrastirender logischer Geist, welcher zwar den spekulativen Gehalt der Platonischen Philosophie in sich selbst verarbeiten, und auf eigenthümliche Art weiter fördern mochte, von dem aber nicht Unbefangenheit genug zu erwarten war, um die oft unter so undurchsichtiger Form versteckte, ihrem Urheber selbst nicht ganz deutlich bewußte eigentliche Meinung Platon's überall herauszufinden.

Mit dem Angegebenen hängt drittens zusammen, daß mehrfach die mythische Einkleidung Platonischer Philosophie von Aristoteles verkannt, und das zu dieser spielenden Form Gehörige ernstlich genommen wird. Das auffallendste Beispiel hievon wäre Meteorol. II, 2. 355, B. f, wo das im Phädo (S. 111, C. ff.) mythisch über die unterirdischen Ströme und ihren Zusammenhang mit denen der Oberwelt Gesagte mit einem seltsamen Ernst widerlegt wird; nur hat diese Schrift auch sonst manche Anzeichen der Unächtheit, oder wenigstens starker Interpolation, welche durch ein so grobes Mißverständniß eben nicht vermindert werden. Eine Verkennung mythischer Darstellung findet sich aber ohne Zweifel auch in der Art, wie an meh-

reren Stellen der Timäus aufgefaßt wird. Ehe wir jedoch diese Stellen vornehmen können, ist zuvor der Timäus selbst zu untersuchen, da man auch in neuerer Zeit gar nicht darüber einig ist, wie viel von demselben mythisch oder eigentlich zu verstehen sey. — Nimmt man seine Darstellung, wie sie sich beim ersten Anblick giebt, so haben wir vor Erschaffung der Welt einen Schöpfer als bewegendes und überlegendes Princip, ihm zur Seite einestheils die Ideenwelt, die immer sich selbst gleich als das ewige Urbild unbeweglich dasteht, anderntheils eine chaotische, absolut formlose und in sich zerfallene, unregelmäßig fluktuirende Masse, welche die Keime der materiellen Welt (*ἔχρη ἄνια* Tim. 53, B.) in sich enthält, aber ohne noch eine bestimmte Gestalt und Wesenheit zu haben. Aus diesen beiden Elementen mischt nun der Schöpfer die Weltseele, die er, nach Zahlenverhältnissen eingetheilt, in harmonische Kreise mit bestimmter Bewegung ausspannt; in dieses Gerüste wird dann die materielle Welt, welche durch Gliederung der chaotischen Masse in die vier Elemente zur Wirklichkeit gekommen ist, eingebaut, und durch Bildung der organischen Wesen ihr innerer Ausbau vollendet. Dafs nun in dieser Ausführung, so wie sie Platon giebt, viel Mythisches ist, versteht sich; das Mischgefäfs, in welchem die Weltseele bereitet wird, oder die Rede des Obergotts an die geschaffenen Götter wird Niemand eigentlich zu nehmen versucht seyn. Es fragt sich nur, wie weit dieses Mythische geht, und ob namentlich auch die ganze Darstellung der Welterschöpfung als eines zeitlichen Verlaufs zu demselben zu rechnen ist, oder nicht. Das Letztere könnte nothwendig scheinen, weil jene Voraussetzung einer zeitlichen Schöpfung so sehr in das Ganze des Timäus verflochten ist, dafs dieser ohne jene eine ganz andere Gestalt erhalten würde; betrachtet man ihn jedoch näher, so sprechen überwiegende Gründe dafür, dafs die historische Einkleidung seiner kosmogonischen Ideen für Platon selbst

bloſſe Form gewesen ſey. / Darauf weiſt ſchon die ganze Composition des Geſprächs hin; denn es iſt nicht eine fortlaufende, nach zeitlichen Entwicklungsabſchnitten geordnete Erzählung, etwa wie die der Genesis, ſondern einzelne Ideen werden ausgedrückt, und dieſe dann in geſchichtlicher Form ausgeführt, ſo daß das zeitlich Spätere, weil es dem Begriff nach ein Früheres iſt, vorher erzählt, und das, was bei einer geſchichtlichen Darſtellung nothwendig vereinigt werden mußte, um der logiſchen Deutlichkeit willen getrennt wird. Noch beſtimmter aber wird die Einmiſchung des Zeitbegriffs in die Lehre von der Welſchöpfung für eine bloſſe Form dadurch erklärt, daß durch ihr Aufgeben die offenbaren Widerſprüche verſchwinden, mit welchen die Darſtellung behaftet iſt. Denn wie ſoll man ſich doch jene Materie vorſtellen, die vor Erſchaffung der materiellen Welt für ſich exiſtirt, und in beſtändiger Bewegung iſt, obwohl ihr keinerlei Qualität zukommt ¹⁾, oder die Weltſeele, welche räumlich zertheilt und in Kreiſe ausgeſpannt wird, oder das, daß die Zeit erſt mit der Welt zugleich entſtanden ſeyn ſoll, während doch immer wieder von dem, was vor der Welt war, die Rede iſt, und dieſes Vor und Nach dem Timäus ſelbſt (S. 37, E. ff.) zuſolge gerade den Charakter der Zeit ausmacht? So daß Platon gegen den Vorwurf der auffallendſten Nachläſſigkeit ſchwerlich anders, als durch die Annahme zu retten iſt, ein Bericht über den geſchichtlichen Hergang bei der Welſchöpfung ſey überhaupt nicht der Zweck des Timäus, ſondern der Verfaſſer wolle in demſelben nur die verſchiedenen Elemente der Welt in ihrem immanenten Verhältniß darſtellen, jene hiſtoriſche Form aber ſolle bloß dazu dienen, ſeine Ideen anſchaulicher zu machen, und ebenſowegen habe er auch recht abſichtlich das Mythiſche

1) Vgl. über dieſelbe: BÜCKER Ueber die Weltſeele, in den Studien von DAUB und CREUZER, 3. Bd. S. 26—54.

gerade an den Punkten besonders hervorgekehrt, wo der Demiurg als Maschinengott eintritt, um den Schöpfungsprozess zeitlich weiter zu fördern, während es dagegen verschwindet, sobald von den Verhältnissen des Seyenden im Allgemeinen, und ohne jene Zeitbeziehung gesprochen wird. Womit denn nicht nur jene Entstehung der Zeit selbst in der Zeit, sondern auch die von Ewigkeit her präexistirende Materie, und was dergleichen sonst noch an der Ausführung des Timäus anstößig zu seyn pflegt, wegfällt. — Ist nun aber diese Ansicht über den Timäus die richtige, so hat Aristoteles die Eigenthümlichkeit dieses Gesprächs verkannt, wenn er nicht allein den zeitlichen Anfang der Welt ¹⁾ und der Weltseele ²⁾, und das im Timäus von der Entstehung der Zeit Gesagte ³⁾, sondern auch die Vorstellung von einer ewigen, vor der Weltschöpfung sich regellos bewegenden Materie ⁴⁾, und selbst die phantastische Darstellung der räumlich zertheilten und ausgespannten Weltseele ⁵⁾ für Platon's wirkliche Meinung ausgiebt. Merkwürdig ist übrigens, daß schon damals die Vertheidiger des Timäus seine anscheinenden Widersprüche damit rechtfertigten: „Es sey hier von der Entstehung in ähnlichem Sinn die Rede, wie bei der Konstruktion geometrischer Figuren; die Meinung sey nicht die, daß die Welt wirklich in einem bestimmten Zeitpunkt entstanden sey, sondern es werde dieß nur um der Anschaulichkeit willen so dargestellt.“ Aristoteles, welcher dieses erzählt ⁶⁾, macht dagegen die

1) De coel. I, 10. 280, A, 28. ff.

2) Metaph. XII, 5. 1071, B, f.

3) Phys. VIII, 1, 231, B, 17.

4) De coel. IV, 2, 500, B, 16. ff.

5) De an. I, 3. 406, B, 25. ff. vgl. Tim. 36, B. ff.

6) De coel. I, 10. 279, B. f. SIMPLICIUS bemerkt hiezu, unter denen, welche diese Entschuldigung vorbringen, scheine namentlich Xenokrates verstanden zu werden, und bestimmt be-

Einwendung, es verhalte sich bei einer Untersuchung über die Entstehung der Welt nicht ebenso, wie bei geometrischen Beweisen; hier sey es gleichgültig, ob die Figur nach und nach construirt, oder mit Einem Male fertig gedacht werde, dort dagegen gehöre die Form einer zeitlichen Entwicklung wesentlich zur Sache selbst; Platon sage ja, die Welt sey aus der Unordnung zur Ordnung gebracht worden, diese beiden Zustände aber schliessen einander aus, und können nur in zeitlicher Aufeinanderfolge gedacht werden. Diese Einwendung beweist aber doch nur, daß weder Aristoteles, noch auch, wie es scheint, jene Vertheidiger des Timäus das Mythische in seinem ganzen Umfang erkannt hatten, da ja auch die Vorstellung von einem der geordneten Welt vorangehenden Chaos mit dazu gehört.

Gleichfalls in einigen Anführungen des Timäus zeigt es sich endlich auch noch, daß sich Aristoteles in seinen Berichten über die Platonische Philosophie nicht immer streng an den Ausdruck und die Darstellung Platon's bindet, sondern die Gedanken desselben freier, in die eigene Anschauungsweise übergetragen, wiedergiebt. Phys. IV, 2. 209, B, 11. sagt er: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν ὕλην ταὐτόν.* Ebda. S. 210, A. ob. *εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεδεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπεν.* Hier ist für's Erste zu bemerken, daß sich der Ausdruck *ὕλη* in der Bedeutung, die es hier hat, weder im Timäus ¹⁾, noch auch sonst bei Platon findet, und ohne Zweifel auch nicht in seinen mündlichen Vorträgen von ihm gebraucht wurde, vielmehr ebenso, wie das entsprechende *εἶδος* wesentlich der Aristotelischen Terminolo-

haupten es Andere. Vgl. Schol. in Arist. coll. Brandis S. 489, A. oben. S. 827, B. f. BRANDIS de perd. Arist. libr. S. 41.

1) Dass Tim. 69, A. nicht hieher gehört, braucht kaum gesagt zu werden.

gie angehört. Sodann aber wird Platon mit diesem Ausdruck auch eine Vorstellungsweise geliebt, die ihm fremd ist. Die ganze philosophische Anschauungsweise des Aristoteles beruht auf dem Gegensatz von Form und Stoff, und so werden auch in Beziehung auf das Weltganze diese beiden Principien von ihm vorausgesetzt. Platon dagegen, so wenig er jenen Dualismus wirklich überwunden hat, will ihn doch, wenn auch auf gewaltsame Weise, entfernen; ihm ist an den Dingen nur die Form, die Idee, das Wirkliche, das Stoffartige daran ist ihm zugleich das Nichtseyende. Daher läugnet er überhaupt die Wirklichkeit der Materie; sie erhält nur dadurch Antheil am Seyn, daß sie die ideelle Form in sich aufnimmt; sie ist ebendaher in Platon's Sinne nicht ein reelles, der Welt zu Grunde liegendes Substrat, sondern nur eine, freilich objektive, Erscheinungsform für die Idee; die Materialität wird von ihm in den Begriff der Räumlichkeit aufgelöst. Nur in diesem Sinne behauptet er im Timäus, daß der Raum das *μεταληπτικόν* sey. Hier dagegen wird ihm umgekehrt die Ansicht zugeschrieben, als werde von ihm der Begriff des Raums durch den der Materie erklärt, denn jener ist es, mit dessen Auffindung sich die angeführte Stelle beschäftigt. Während also Platon im Timäus die Frage aufwirft: Was ist die Materie? und darauf antwortet: Der Raum; so fragt Aristoteles: Was ist der Raum? und läßt Platon darauf antworten: Die Materie. Wie er zu dieser unrichtigen Darstellung kam, begreift sich daraus, daß ihm die Materie, als ein letztes und positives Princip, das Bekanntere ist, für ihn also nicht der Begriff der Materie durch den des Raums, sondern nur dieser durch jenen erklärt werden konnte. Zugleich aber zeigt sich hier, wenn auch im scheinbar Kleinen, eine für unsere ganze Untersuchung höchst folgenreiche Verschiedenheit des beiderseitigen philosophischen Standpunkts. — Eine ähnliche freiere Darstellung der Platonischen Lehre findet sich De an. I, 2. 204,

B, 16. ff. Die Stelle lautet: *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι.* Vorhergegangen war eine Anführung der bekannten Empedokleischen Ansicht, daß die menschliche Seele aus sämtlichen Elementen zusammengesetzt, und ebendeshwegen sie alle zu erkennen fähig sey. Auf gleiche Weise also, und aus demselben Grunde soll auch im Timäus die Seele aus den Elementen gebildet werden. Sieht man sich nun nach der Stelle dieses Gesprächs um, wo diese Ansicht ausgesprochen seyn soll, so bietet sich keine andere dar, als S. 35, A. f. wo die Bildung der Weltseele so beschrieben wird: „Gott mischte aus der untheilbaren und unveränderlichen Substanz und der materiell theilbaren eine dritte zwischen beiden in der Mitte liegende zusammen, und diese drei verband er zu Einem Ganzen, indem er die spröde Natur des Verschiedenen mit Gewalt dem Selbigen verknüpfte.“ Damit ist denn noch S. 41, D. zu vergleichen, wo gesagt wird, auf dieselbe Weise, wie die Weltseele, seyen auch die einzelnen Menschen-seelen gebildet worden. Diese Stellen würden nun zwar die Aeußerung, daß Platon die Seele auf ähnliche Art, wie Empedokles, aus den Elementen bilde, vollkommen rechtfertigen; denn durch den Unterschied, daß es bei Empedokles andere *στοιχεῖα* sind, als bei Platon, wird eine Vergleichung beider nicht ausgeschlossen. Dagegen findet sich in den angeführten Stellen nichts von dem Grunde, welchen der Timäus, übereinstimmend mit Empedokles, angeben soll, *γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον* u. s. w. Und auch sonst wird nirgends in dieser ganzen Schrift dieser Grund ausdrücklich angegeben. Ohne Zweifel hatte aber Aristoteles die Stelle S. 36, E. — 37, C. im Sinne ¹⁾.

1) Hätte TRENDELENBURG diese Stelle beachtet, so würde er schwerlich sowohl Plat. de id. et num. doct. (S. 86.) als auch in

„Die Seele“, heisst es hier, „durch die ganze Welt verbreitet, und sich um sich selbst bewegend, begann ein endloses und vernünftiges Leben für alle Zeiten. Da sie nun aus der Natur des Selbigen und des Verschiedenen und des aus beiden Zusammengesetzten gemischt ist, so geschieht es, dass wenn sie in ihrer Umdrehung um sich selbst auf eine theilbare oder untheilbare Substanz trifft, sie alsbald durch ihr ganzes Wesen hindurch bewegt wird, und verkündet, mit was ein Jegliches einerlei ist, und von was verschieden, und zu was, und auf welche Art Jedes zu Jedem im Verhältniss steht. Diese sich selbst gleiche und wahrhaftige Rede über das Verschiedene und das Selbige aber pflanzt sich in der von sich selbst bewegten Seele ohne Ton und Laut fort; bezieht sie sich auf die Sinnenwelt, und der Kreis des Verschiedenen verkündet sie richtig in der ganzen Seele, so entstehen beständige und wahre Vorstellungen und Meinungen; bezieht sie sich aber auf das Vernünftige, und der wohl gehende Kreis des Selbigen macht Anzeige von ihr, so kommt nothwendig Verstand und Wissenschaft zu Stande.“ Hier ist nun allerdings gesagt, was Aristoteles Platon in den Mund legt, dass jedes Element der objektiven Welt durch das ihm entsprechende der Seele erkannt werde, aber dieses ist nicht, wie es in der Aristotelischen Darstellung erscheint, als Grund für das Bestehen der Seele aus den verschiedenen Elementen angegeben, sondern umgekehrt; und Platon bedurfte auch jenes Grunds nicht, um für die Seele eine Mischung aus den Elementen anzunehmen, da ihm eine solche schon im Begriff der Seele als des zwischen der Idee und der Sinnenwelt Vermittelnden gegeben war. Gerade das also, worauf bei der Vergleichung Platon's mit Empedokles das Meiste ankommt, wird von Aristoteles selbst in die Stelle

seinem Commentar zu der Schrift *De anima* (S. 228.) auf Tim. 45, B. ff. verweisen.

gelegt, oder vielmehr das hier angegebene Verhältniß zweier Lehren umgekehrt, um für jene Vergleichung Raum zu gewinnen. — Mit den angeführten Stellen ist noch eine dritte zu verbinden, De gen. et corr. I, 2. 315, A, 29. ff. Platon, wird hier gesagt, habe nur über das Entstehen und Vergehen der Dinge Untersuchungen angestellt, und auch dieses nur in Beziehung auf die Elemente; wie es sich aber mit dem Fleisch, der Knochen u. dgl. verhalte, habe er nicht gesagt, auch nichts von dem Wachsthum und der Veränderung der Dinge. Diese Angabe ist höchst auffallend, da Tim. S. 73—81. eben von diesen Gegenständen die Rede ist, und andere Stellen des Timäus in der genannten Schrift öfters citirt werden. Da indess im Folgenden dasselbe mit der nähern Bestimmung wiederholt wird: οὐτε γὰρ περὶ αὐξήσεως οὐδὲν οὐδὲν διώρισεν, ὥσπερ λέγομεν, οὐ μὴ καὶ ὁ τυχὼν ἔειπεν u. s. w.; so scheint es, Untersuchungen der genannten Art werden Platon abgesprochen, weil in dem Abschnitt des Timäus die teleologische Betrachtungsweise zu sehr über die physiologische vorherrscht, und namentlich der Anfang desselben ein der naturwissenschaftlichen Gründlichkeit allerdings höchst ungünstiges mythisches Gewand hat. Aus demselben Grunde wenigstens scheint auch, was schon den alten Commentatoren aufgefallen ist, Metaph. I, 6. (S. 988, A.) und sonst bei Anführung der von Platon angenommenen letzten Ursachen des Seyenden, die im Timäus angegebene wirkende Ursache übergangen zu werden. Wie es aber damit auch stehen mag, auffallend bleibt es immerhin, wenn das Vorhanden-seyn von Untersuchungen bei Platon geläugnet wird, die er nun doch einmal, ob auch auf ungenügende Weise, angestellt hat.

Eine größere Anzahl von Beispielen der obigen Art läßt sich desswegen nicht erwarten, weil Aristoteles, wo er Platonische Schriften nennt, in der Regel nur minder bedeutende Einzelheiten aus denselben anführt, bei umfas-

senderen Erörterungen über die Platonische Philosophie dagegen sich verhältnißmäßig nur selten auf ein bestimmtes Werk beruft; aber auch schon das Angeführte giebt über die Art, wie er bei seinen Berichten verfährt, den nöthigen Aufschluß.

§. 2.

Die Platonische Metaphysik nach der Darstellung des Aristoteles.

Soll nach der bisherigen Voruntersuchung auf die Hauptfrage übergegangen werden, so erscheint es als das Natürlichste, den philosophischen Stoff, mit dessen Darstellung wir es zu thun haben, in die drei Hauptmassen zu sondern, welche im Wesentlichen gleichmäßig bei Platon und bei Aristoteles auseinandertreten: die Metaphysik, Physik und Ethik; innerhalb dieser einzelnen Abschnitte aber immer zuerst die Aristotelischen Berichte rein für sich darzustellen, ihr Verhältniß zu Platon's eigenen Aeußerungen dagegen, selbst auf die Gefahr einzelner unvermeidlicher Wiederholungen hin, erst nachher zu berücksichtigen. Auf eine jene drei Theile der Philosophie gleichsehr betreffende allgemeinere Bemerkung über die Platonische Methode (Eth. Nic. I, 2. 1095, A, 32. vgl. Rep. VI, 511, B. f.) mag hier nur ganz im Vorbeigehen hingewiesen werden.

Was nun zuerst die Platonische Metaphysik betrifft, so lassen sich die Angaben des Aristoteles hierüber in den nachstehenden Punkten zusammenfassen:

1) Alles Seyende hat nach Platon eine doppelte Ursache, eine formelle und eine materielle. Die formelle Ursache ist das Eins, die materielle das Unendliche, welches aber ein doppeltes ist, das Große und das Kleine. Jenes ist Grund des Guten, dieses des Uebels. — Diefß wird in der Hauptstelle über die Platonische Philosophie, Metaph. I, 6. 988, A. als Resultat der ganzen Untersuchung ausgesprochen: *Ὁρατὸν*

ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται [Πλάτων], τῇ τε τοῦ τί ἐστι (der Begriff der Sache, als ihre formale Ursache) καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην· τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστίν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἐν. καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καὶ τῆς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἐν ἐν τοῖς εἶδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὔ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν ἀπέδωκεν ἑκατέρωις ἑκατέρωι. Dieselben Ursachen oder Elemente (στοιχεῖα) des Seyenden werden auch im folgenden Kap. und Metaph. III, 3. 998, B, 9—11. angegeben. In Beziehung auf die materielle Welt insbesondere wird derselben Phys. I, 4. 187, A, 16—20. vgl. mit c. 6. 189, B, 14—16. Erwähnung gethan; in Beziehung auf die Zahlen Metaph. XIV, 1. 1087, B., wo übrigens so wenig, als Metaph. XI, 2. 1060, B, 6. Platon ausdrücklich genannt ist; dafs das Grofse und Kleine auch Materie der Ideen seyen, wird Phys. III, 4. 203, A, 9. gesagt, und auch vorausgesetzt; wenn Phys. IV, 2. 209, B, 33. ff. Platon der Vorwurf gemacht wird: Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ, εἴπερ τὸ μεδεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεδεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης κ. τ. λ. Das Nähere über jene zwei Grundursachen betreffend, so findet sich keine weitere Angabe darüber, was man sich unter dem Eins zu denken hat, die materielle Ursache dagegen ist genauer zu untersuchen. Für's Erste, was soll das heissen, Platon habe das Unendliche zu einer Zweiheit gemacht, oder, wie es auch ausgedrückt wird ¹⁾, er habe zwei Unendliche angenommen? Der letztere Ausdruck namentlich könnte darauf führen, sich das Grofse und Kleine als zwei für sich bestehende Substanzen vorzustellen. Dafs jedoch dieses nicht der Fall sey, sagt die unten angeführte Stelle Phys. III, 6. selbst, welche auch in anderweitiger Beziehung über die Natur dieses Unendlichen erwünschten Auf-

1) Phys. III, 4. 203, A, 15. c. 6. 206, B, 27.

schluß giebt. Aristoteles hatte davon gesprochen, daß sich in der Wirklichkeit (ἐντελεχεία) kein unendlicher Körper denken lasse, und fährt nun fort: „Dann ist aber klar, daß auch nicht einmal die Möglichkeit einer Vermehrung in's Unendliche vorhanden ist, außer in entsprechendem Sinne, wie die einer unendlichen Theilung (ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει, d. h. wie die Möglichkeit einer Theilung in's Unendliche nicht eine reale, sondern nur eine formale ist, so ist auch die Möglichkeit einer unendlichen Vermehrung nur eine formale, die ebendaher nie zur Wirklichkeit werden kann); wie denn auch Platon deswegen zwei Unendliche angenommen hat, weil sowohl die Vergrößerung, als die Verminderung keine Grenzen zu haben, und in's Unendliche zu gehen scheint.“ In seinem eigenen Namen erklärt er sich dann weiter über den Begriff des ἄπειρον: „Es ergiebt sich aber, daß das Unendliche das Gegentheil von dem ist, für was man es gewöhnlich erklärt. Denn nicht das, was nichts außer sich hat, sondern was immer etwas außer sich hat, ist das Unendliche.“ „Was aber nichts außer sich hat, ist das Vollendete und Ganze.“ „Das Unendliche aber ist nur die Materie einer vollendeten GröÙe, die Möglichkeit des Ganzen, nicht aber das wirkliche Ganze (τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχεία δ' οὐ); die zwei Seiten, welche sich an ihm unterscheiden lassen, sind die Verminderung und die Vermehrung.“ Mit andern Worten: das Unendliche ist weder *actu* noch *potentia infinitum*, wohl aber, sowohl was die Hinzufügung, als was die Theilung betrifft, *indefinitum*. Da Aristoteles nirgends sagt, daß das Unendliche von Platon in einem andern Sinn genommen werde, als von ihm selbst, vielmehr die Platonische Ansicht ausdrücklich mit seiner eigenen Erörterung über dasselbe in Verbindung setzt, so sind wir berechtigt, das, was er hier in eigenem Namen über das ἄπειρον sagt, auch auf dasjenige überzutragen, welches Platon ihm zufolge angenommen hat, woraus sich denn als der Begriff

des Unendlichen, das jener als materielle Grundursache setzte, ergeben würde: das, was sowohl der Vermehrung als der Theilung in's Unbestimmte fähig ist. Warum diese Zweiseitigkeit des Unendlichen durch die Bezeichnung des Großen und Kleinen besonders hervorgehoben wurde, sagt Metaph. I, 6. 987, B, 33. ff. „daß Platon das andere Element zu einer Zweiheit machte, geschah deswegen, weil die Zahlen, mit Ausnahme der ersten ¹⁾, naturgemäße aus derselben erzeugt werden, wie aus einer bildsamen Masse“, was Aristoteles tadelt, weil es vielmehr in der Natur der Materie liege, daß aus Einer nur Eines gemacht werden könne, dieselbe Form dagegen Vieles hervorbringe. Dem Platonischen Standpunkt aber, wie sich auch weiter unter zeigen wird, ist es ganz angemessen, den Grund für die Vielheit der Erscheinungen, oder für die Zahlen, in dem dualistischen Charakter der Materie zu finden, durch welche das, was in der Idee Eins ist, zu einem Aussereinander zerschlagen wird (vgl. Rep. V, 476, A.). Daß übrigens das Unendliche nach Platon nicht blosses Attribut der Materie, als eines von ihm verschiedenen Substrats, sondern es selbst, obwohl Bestandtheil der Dinge, doch eine für sich bestehende Substanz sey, wird Phys. III, 4. 203, A, 3. ff. ausdrücklich bemerkt: πάντες [τὸ ἄπειρον] ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὐτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον. πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμὸν) καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον. Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέποτε εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι.

Nicht wesentlich verschieden von der angegebenen bei Aristoteles gewöhnlichen Bestimmung über das Große und

1) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks s. u. §. 3.

Kleine sind die, von welchen Metaph. XIV, 1. 1087, B. die Rede ist. Hier werden auſſer der gewöhnlichen Darſtellung, nach welcher das Eins und das Unendliche, oder das Eins und das Groſſe und Kleine Principien ſind, noch drei andere angeführt, von welchen die eine dem Eins die Vielheit, die andere dem Eins, als dem ſich ſelbſt Gleichen, das Ungleiche, eine dritte dem Eins ganz im Allgemeinen das Andere entgegensetzt; in der zweiten Darſtellung ſelbſt ergeben ſich wieder Modifikationen, je nachdem das Ungleiche als das Groſſe und Kleine, oder als das Viel und Wenig, oder nur überhaupt als das Mehr und Minder gefaſt wird; der Sinn iſt aber bei dieſen verſchiedenen Ausdrucksweiſen der gleiche, und ſie unterſcheiden ſich nur durch gröſſere oder geringere Bündigkeit. Wiewohl übrigens hier zunächſt nicht von Platon, ſondern von ſeinen Schülern die Rede zu ſeyn ſcheint ¹⁾, mögen ſich doch alle dieſe Darſtellungen an Platonische Ausdrücke angeſchloſſen haben; die Entgegensetzung des Eins und des Vielen wenigſtens findet ſich ausdrücklich im Philebus (S. 16, C.), das ἕσον und ἄνισον entſpricht dem Tim. 27, D. und öfters gemachten Unterſchied zwiſchen dem ſich ſelbſt Gleichen und dem Veränderlichen, das ἓν und ἕτερον dem ἓν καὶ τὰλλα des Parmenides, und auch das ὑπερέχον und ὑπερεχόμενον ſchließt ſich an Phileb. 24, E. ff. noch näher an, als das Groſſe und das Kleine.

Gleichfalls von zweifelhaftem Urfprung iſt eine andere Beſtimmung, die Platon zugeſchrieben zu werden pflegt. Alexander von Aphrodisias zu Metaph. I, 6. berichtet ²⁾:

1) Daſſ durch den Singular: ὁ τὸ ἄνισον καὶ ἓν λέγων στοιχεῖα (S. 1087, B, 9.) Platon als Urheber dieſer Anſicht bezeichnet werde, möchte BRANDIS (im Rhein. Museum v. NIEBUHR und BRANDIS 2. B. S. 574.) nicht unbedingt zuzugeben ſeyn, und folgt noch nicht aus XIII, 7. 1081, A, 24. XIV, 4. init.

2) Scholia in Arist. coll. Brandts S. 551.

„Platon und die Pythagoräer hielten die Zahlen für die Principien des Seyenden, weil das Erste und Unzusammengesetzte Princip seyn müsse, die ersten Bestandtheile der Körper aber die Flächen seyen, die der Flächen die Linien, die der Linien die Punkte; diese aber hielten sie für Einheiten, also für Zahlen. Als Bestandtheile der Zahlen aber gab Platon die Einheit und Zweiheit an; denn da in den Zahlen das Eins und das Nicht eins (*τὸ παρὰ τὸ ἐν*) ist, welches letztere das Wenige und das Viele ist, so setzte er das Erste, was aufser dem Eins in ihnen ist, als Princip des Vielen und Wenigen. Dieses Erste aufser dem Eins aber ist die Zweiheit, welche das Viele und das Wenige in sich hat; denn das Doppelte ist ein Vieles, das Hälfte ein Weniges, welches beides in der Zweiheit ist; es ist aber dem Eins entgegengesetzt wie das Getheilte dem Untheilbaren. Ferner indem er das Gleiche und Ungleiche als Principien von Allem nachweisen zu können glaubte, legte er das Gleiche der Einheit bei, das Ungleiche dagegen dem Mehr und Minder (*τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἑλλείψει*); denn die Ungleichheit besteht in Zweien, in dem Großen und Kleinen, welche ein Mehr und Minder sind. Daher nannte er es auch eine unbegrenzte Zweiheit, weil keines von beiden, weder das Mehr noch das Minder, als solche begrenzt, sondern beide unbegrenzt und unendlich sind. Durch das Eins begrenzt aber werde die unbegrenzte Zweiheit zur Zahl Zwei. — Aus solchen Gründen setzte Platon als die Principien der Zahlen und alles Seyenden das Eins und die Zweiheit, wie Aristoteles in der Schrift über das Gute sagt“. Eine ganz ähnliche Aeußerung von ihm führt SIMPLICIUS ¹⁾ zu Phys. III, 4. an. Derselbe Alexander bemerkt ²⁾ auch zu Metaph. I, 9. über die Worte (S. 990, B, 17. *ὅλος τε ἀναιροῦσιν κ. τ. λ.*) *Μᾶλλον μὲν καὶ μάλιστα*

1) Fol. 104, B. vgl. BRANDIS de perd. Arist. etc. S. 28. f.

2) Scholia coll. Brandis S. 567, B.

βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν εἶσιν ἀρχαί. ἀρχαὶ δὲ εἰσι τό τε ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ὡς πρὸ ὀλίγου τε εἴρηκε, καὶ ἰστόρηκεν αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ τ' Ἀγαθοῦ. Nach dieser, besonders durch die Neuplatoniker weiter ausgeführten Ansicht hätte also Platon selbst schon das Große und das Kleine als die *δυάς ἀόριστος* bezeichnet, und aus ihr und dem Eins nicht bloß die Zahlen, sondern auch alles Uebrige entstehen lassen. Unter der unbegrenzten Zweiheit hat man, da sie der wirklichen Zweiheit, oder der Zahl Zwei entgegengesetzt wird, nur die Zweiheit in abstracto oder die Form des Gegensatzes überhaupt zu verstehen, und es könnten recht wohl das Eins und der Gegensatz als Principien der Zahl angegeben werden. Dagegen ist es auffallend, daß Platon ganz im Sinn der Pythagoräer die reine Zweiheit zugleich für das Große und Kleine, somit die Zahlen für die einzigen Elemente der Dinge gehalten haben soll. Dies widerspricht nicht nur dem, was sich in den Platonischen Schriften hierüber findet, sondern auch den Angaben des Aristoteles selbst, welcher *Metaph. I, 6.* eben einen Hauptunterschied der Platonischen von der Pythagoräischen Philosophie dar- ein setzt, daß jene „das Eins und die Zahlen von den wirklichen Dingen sondert“. Nun findet sich aber auch bei Aristoteles nirgends die Angabe, daß das Große und Kleine die unbegrenzte Zweiheit sey, oder Platon diese als allgemeines Princip gesetzt habe, sondern wo Platon namentlich angeführt wird, da ist nie von der unbegrenzten Zweiheit, sondern nur von einer Zweiheit (eben dem Großen und Kleinen) die Rede ¹⁾, wo dagegen von der *δυάς ἀόριστος* gesprochen wird, ist theils Platon nicht ausdrücklich genannt, theils dieselbe nicht als allgemeines Princip, sondern nur als Princip der Zahlen angegeben. Und auf

1) Vgl. die gute Ausführung von TRENDLENBURG *Plat. de id. et num. doct.* S. 48—51.

diesen letztern Umstand dürfte in der Beurtheilung jener Ansicht besonders Gewicht zu legen seyn; denn sowohl Metaph. XIV, 3. 1091, A, 4. 5. als in derselben Schrift schon früher, XIII, 7. 1), scheint allerdings die Lehre von einer Entstehung der Zahlen aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit auf Platon zurückgeführt zu werden, wenn auch vielleicht nur, wie der Ausdruck Met. XIV, 3. anzu-
deuten scheint, als eine seiner Ansicht nothwendige Consequenz; dagegen wird nirgends gesagt, daß diese beiden Elemente auch für etwas Anderes, als die Zahlen, Principien seyn sollen. Denn daß Alexander in der Schrift vom Guten wirklich etwas der Art gelesen habe, läßt sich aus seiner ziemlich vagen Anföhrung nicht abnehmen. So daß in jenem vielbesprochenen Theorem bei Platon in keinem Fall ein besonderer mystischer Sinn, sondern, wenn es überhaupt von ihm herröhrt, doch höchstens nur eine einfache logische Anwendung seiner Grundsätze auf die Lehre von den Zahlen zu suchen ist, denn das Große und Kleine, numerisch ausgedrückt, ist das Mehr und Minder, oder die Vielheit, von welchen im Philebus die Rede ist, die ursprüngliche Form der Vielheit aber ist der Gegensatz oder die abstrakte Zweiheit.

Noch eine weitere Angabe über die Natur des Großen und Kleinen, welche wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf die in den Platonischen Schriften vorgetragene Ansicht hierüber zu beachten ist, findet sich Phys. I, 9. S. 192. Im Vorhergehenden war ausgeführt, es dürfen für das Werden nicht bloß zwei Principien vorausgesetzt werden, die

1) S. 1081, A, 13—25. vgl. ebdas. 13, 17—26. 31. S. 1082, A, 13 — 15. B, 30. Auch I, 9. 990, B, 19. (συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρῶτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν) wird unter der δυάς von den alten Commentatoren mit vieler Wahrscheinlichkeit die δυάς ἀόριστος verstanden. — Uebereinstimmend mit dem Obigen äußert sich BRANDIS Rhein. Museum 2. B. (1828.) S. 573.

Form und das ihr Entgegengesetzte; sondern zwischen diesen beiden müsse ein an sich eigenschaftsloses Substrat angenommen werden, welches allerdings numerisch mit dem negativen Gliede des Gegensatzes identisch, dem Begriff nach dagegen von ihm verschieden sey; die Beachtung dieser Doppelseitigkeit im Begriff der Materie würde auch die frühern Zweifel an der Möglichkeit des Werdens gelöst haben. „Berührt nun“, heisst es weiter, „haben dieselbe auch Andere, aber nicht genügend. Denn für's Erste geben sie zu, daß das Werden ein Werden aus dem schlechthin Nichtseyenden seyn müsse, worin sie mit Parmenides übereinkommen; sodann sind sie der Meinung, wenn das der Form Entgegenstehende numerisch Eins ist, so sey es auch qualitativ (*ὁντάμεν*) Eins. Diefes ist aber durchaus zweierlei. Denn wir sagen, die Materie und die Negation seyen verschieden, die Materie sey ein Nichtseyendes nur per accidens, die Negation an und für sich; jene stehe dem wirklichen Seyn näher, und könne in gewissem Sinne eine Substanz (*οὐσία*) genannt werden, diese in keiner Hinsicht. Jene dagegen machen das Große und das Kleine, sey es beide zusammen, oder jedes für sich, gleichsehr zum Nichtseyenden. So daß unsere Dreiheit von der angeführten völlig verschieden ist. Denn jene sind zwar zu der Einsicht gekommen, daß allem Werden etwas Objectives (*πρὸς τι*) zu Grunde liegen müsse, dieses jedoch machen sie zu einem Einfachen, selbst wenn es (anscheinend) zu einer Zweiheit gemacht wird; denn auch hiebei wird der eine Theil [das rein passive Substrat, die *ὑλη*] übersehen. Dieser nämlich ist als ruhende Grundlage zusammen mit der Form Ursache des Werdens wie eine Mutter; die andere Seite des Gegensatzes dagegen könnte, wenn man ihre schädliche Wirkung in's Auge faßt, wohl gar nicht zu seyn scheinen. Denn da es ein Göttliches, Gutes und Begehrungswerthes giebt, so unterscheiden wir zwischen dem, was ihm entgegengesetzt ist, und dem, in dessen Natur es

liegt, darnach zu verlangen und seiner zu begehren; nach jener Ansicht dagegen müßte das Entgegengesetzte seinen eigenen Untergang begehren. „Wiewohl Platon in dieser Stelle nicht genannt ist, so läßt sich doch seine Ansicht von der Materie im Gegensatz gegen die Aristotelische nicht bestimmter bezeichnen. Aristoteles hat zwei positive Principien, die Form als das wirkende, und die Materie als das leidende; nur Prädikat der letztern ist die Negation der Form, in allgemeinsten Beziehung das Nichtseyn; Platon hat nur ein positives Princip, die Form, oder die Ideen, und das Nichtseyn ist ihm das Wesen der Materie, oder des Großen und Kleinen, welches demnach gar nichts Anderes und Weiteres, als eben die Negation des wahren Seyns ist. Weil so das Große und Kleine kein materielles Substrat haben, werden sie Metaph. I, 7. 988, A, 25. als eine *ὕλη ἀσώματος* bezeichnet. Daß übrigens die hier gegebene Beschreibung der Platonischen Materie nichts Anderes besagt, als die gewöhnliche Erklärung derselben als des Unendlichen oder des Großen und Kleinen, ist offenbar. Die Materie, als die Negation der Form, ist das ausser der Idee und ebendaher ausser sich selbst Seyn, die Räumlichkeit, als Grundlage alles Aufeinander¹⁾, die Möglichkeit der endlosen Theilung und Vermehrung, des Mehr und Minder, die absolute Vielheit und Zerfallenheit, oder wie dieser selbige Begriff sonst noch ausgedrückt wird.

2) Platon theilt alles Seyende in drei Klassen: die Ideen, die sinnlichen Gegenstände, und die zwischen beiden in der Mitte liegenden mathematischen Dinge. Hiemit beginnt die schon angeführte Darstellung der Platonischen Lehre Metaph. I, 6. „Auf die angeführten [die vor Sokratischen] Philosophien folgte das Platonische System, welches sich in den meisten Stücken den letztern [den Pythagoräern] anschloß, in Einigem aber

1) Phys. IV, 2. 209, B, 11. ff. 33. ff.

auch der italischen Philosophie gegenüber Eigenthümliches hatte. Denn von Jugend auf vertraut mit Kratylos und der Heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse und der Unerkennbarkeit alles Sinnlichen hegte er auch später diese Ansicht; außerdem aber schloß er sich auch an Sokrates an, dessen Untersuchungen sich zwar nicht auf das Wesen der Dinge im Ganzen, sondern nur auf Gegenstände der sittlichen Welt bezogen, hier jedoch auf das Allgemeine gerichtet waren, und das Erkennen durch Begriffsbestimmungen zuerst aufbrachten; und auf diese Weise kam er zu der Ansicht, daß dieses begriffliche Erkennen auf etwas von den sinnlichen Dingen Verschiedenes gehe, indem es undenkbar sey, daß es von dem in beständiger Veränderung begriffenen Sinnlichen einen allgemeinen Begriff geben sollte. Er nannte nun jenes Ideen, von den sinnlichen Dingen aber glaubte er, sie bestehen neben diesen, und werden alle nach ihnen benannt;“ — „von den sinnlichen Dingen und den Ideen sollen dann noch die mathematischen Dinge verschieden seyn, und zwischen beiden in der Mitte stehen.“ Dieselbe Eintheilung wird Platon Metaph. VII, 2, 1028, B, 18. ff. zugeschrieben: „Die Einen glauben, es gebe nichts Weiteres aufser den sinnlichen Dingen, die Andern aber, es gebe noch Mehreres und Unvergänglicheres; Platon z. B. hielt die Ideen und die mathematischen Dinge für zwei Arten des substantiell Seyenden (*ὄν οὐσίαν*), und erst für die dritte Art die sinnlichen Körper.“ Daß man sich die genannten drei Klassen des Seyenden nicht etwa bloß als logisch unterschieden, sondern als objektiv aufser einander bestehende Wesenheiten zu denken habe, liegt theils in den angeführten Stellen, theils in dem Tadel, den Aristoteles Metaph. XII, 10. 1075, B, 34. gegen die Ideen- und Zahlenlehre ausspricht: „wodurch die Zahlen oder die Seele und der Körper, überhaupt die Idee und das Ding eins seyen, giebt keiner an, und kann auch keiner angeben, wenn er nicht sagt, wie wir, daß sie durch

die bewegende Ursache vereinigt werden.“ Noch weiter wird es sich im Folgenden zeigen.

Eine andere Eintheilung des Seyenden, welche aber weit nicht so tief in das Ganze der Platonischen Philosophie eingreift, liegt der bekannten Stelle De an. I, 2. S. 404, B, 18–27. zu Grunde, welche so lautet: Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη· αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας, καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως. ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νῦν μὲν τὸ ἐν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἐν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δοῦσαν, αἰσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων. κρίνεται δὲ τὰ πράγματα καὶ μὲν νῦν, τὰ δ' ἐπιστήμη, τὰ δὲ δόξη, τὰ δ' αἰσθήσει· κείνη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων ¹⁾. Ohne Zweifel die richtige Erklärung dieser Worte, so weit sie hieher gehören (über das Uebrige s. u. §. 4.), geben im Wesentlichen schon die griechischen Commentatoren. Alles Seyende wird in vier Klassen getheilt, das νοητὸν, ἐπιστητὸν, δοξαστὸν, und αἰσθητὸν. Das erste ist die Ideenwelt, das zweite die Welt der mathematischen Dinge, das dritte das Gebiet der unwissenschaftlichen Vorstellung, das vierte die Sinnenwelt. In jedem dieser Gebiete sind die zwei Elemente, das Eins und das Viele, letzteres räumlich in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe dargestellt; diese Elemente erscheinen aber verschieden, je nachdem sie in dem einen oder dem andern Gebiete angetroffen werden; das Eins im Gebiete des νοητὸν ist das αὐτο· — ἐν, im Gebiete des ἐπι-

1) Man vgl. über diese Stelle: BRANDIS De perd. Arist. libr. S. 48–61. Ders. im Rheinischen Museum von NIKENH and BRANDIS, II, 4. S. 568. ff. TRENDLENBURG Plat. de id. et num. doct. S. 85–90. Dasselbe mit Zusätzen in seinem Commentar z. d. St. S. 220–234., wo auch, eben so wie in der erstgenannten Schrift von BRANDIS, die betreffenden Stellen der griechischen Erklärer angeführt werden.

σιγγλὸν die mathematische Einheit u. s. w., ebenso das Viele im Gebiete des νοητὸν das πρῶτον μέγος u. s. w., im Gebiete des ἐπιστητὸν die mathematische GröÙe u. s. f. Diese Eintheilung entspricht der am Ende des sechsten Buchs der Republik gegebenen, nur mit dem Unterschiede, daß die Republik die sinnliche Wahrnehmung und die Vorstellung unter dem gemeinsamen Namen der δόξα zusammenfaßt, von der αἰσθησις dagegen noch die εἰκασία unterscheidet, während hier die εἰκασία mit zur αἰσθησις gerechnet, dagegen diese, wie Platon im Theätet und sonst thut, von der δόξα unterschieden wird — ein Schwanken, das übrigens nur beweisen kann, wie wenig bei Platon für das Ganze seines Systems auf solche mathematische Formeln ein Werth zu legen ist ¹⁾.

- 1) Eine genauere Uebereinstimmung der von Aristoteles angeführten Reihe mit der in der Republik gegebenen behauptet BRANDIS, für völlig verschieden hält beide TRENDLENBURG. Wenn sich der letztere (zu De an. S. 232. f.) gegen die Ansicht, dass die ἐπιστήμη unserer Stelle mit der διάνοια Rep. VI. identisch sey, auf Rep. VII, 533, D. f. beruft, so erhellt aus Platon's eigenen Worten (ἔστι δ', ὡς ἡμολ δοκεῖ, οὐ περὶ ὁνομάτων ἢ ἀμφισβήτησις, ἀλλ' τοσούτων πέρα σκέψας ὅσων ἡμῖν πρόκειται), dass diesem an den Namen nicht so viel lag, um nicht in verschiedenen Darstellungen verschiedene gebrauchen zu können; der Sache nach aber ist die Aristotelische ἐπιστήμη mit der διάνοια der Republik identisch, denn das unterscheidende Merkmal der letztern (Rep. VI, 510, B. 511, A.) ist das reflektirende Denken, dasselbe, was De an. mit den Worten: μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἑν bezeichnet wird. Dass Platon bei Arist. unter dem Namen der ἐπιστήμη ausser den mathematischen noch andere Wissenschaften begreife, ist unwahrscheinlich, da seinem ganzen System zufolge nur das Mathematische zwischen den Ideën und der Sinnenwelt in der Mitte steht. BRANDIS (Rh. Mus. S. 570. f.) hält auch die εἰκασία der Rep. mit der αἰσθησις für gleichbedeutend, besonders weil die dort (S. 570, A.) erwähnten Bilder nicht bloß die Schatten und Erscheinungen im Was-

3) Die Ideen sind für sich bestehende unräumliche Substanzen, welche das Wesen alles Seyenden ausmachen. Sie sind für die Dinge Ursache des Seyns und des Werdens. Es giebt so viele Ideen, als natürliche Dinge. — Die verschiedenen hier gegebenen Bestimmungen sind bei Aristoteles nachzuweisen. — Für's Erste, daß die Ideen Substanzen, und zwar bestimmter, daß sie numerische Einheiten seyen, wird theils in sehr vielen Stellen direkt ausgesprochen, theils bei der ganzen Polemik gegen die Ideenlehre vorausgesetzt. So findet sich Top. VI, 6. 143, B, 29. über eine gewisse Einwendung gegen Definitionen, in denen negative Merkmale vorkommen, die Bemerkung: „diese Beweisart findet jedoch nur gegen diejenige Anwendung, welche die Gattung für eine numerische Einheit erklären. Dieß thun aber die Anhänger der Ideenlehre; denn sie sagen, die Länge an sich und das Thier an sich seyen die Gattungsbegriffe“. Ebenso wird Metaph. VII, 13—16. der Beweis gegen die Ideenlehre aus der Unmöglichkeit geführt, sich verschiedene Arten in der numerischen Einheit der Idee, überhaupt,

ser, sondern auch im Festen seyn sollen, sodann, weil sich die mathematische Erkenntniß zur *εἰκασία* verhalten soll, wie die ideale zur *δόξα*. Aber das Letztere findet eben statt, wenn unter *εἰκασία* nicht die Kenntniß der wirklichen sinnlichen Gegenstände, sondern nur die ihrer Abbilder verstanden wird; denn wie die Schatten und Abspiegelungen im Wasser nicht die sinnlichen Gegenstände selbst sind, sondern Bilder derselben an einem Andern, so ist das Mathematische nicht die Idee selbst, sondern die ideale Form an dem Andern derselben, dem Sinnlichen, abgedrückt; wie daher die Erkenntniß der wirklichen sinnlichen Dinge zu der ihrer Abbilder, so verhält sich die unmittelbare Anschauung des wahrhaft Seyenden zur mathematischen Reflexion. Auf Rep. VI, 510, A. aber kann sich BRANDIS nicht berufen; unter den *φαντάσματα ἐν τοῖς ὄσιν* *πικρὰ τε καὶ λεία καὶ φανὰ ἐνείκητος* kann doch nichts Anderes verstanden werden, als Bilder im Spiegel.

sich die Gattungsbegriffe zugleich als Einzelndinge zu denken, und dabei (c. 14. 1040, A, 7.) ausdrücklich bemerkt: es sey unmöglich von einer Idee eine Definition zu geben, τῶν γὰρ καθ' ἑκάστον ἡ ἰδέα, ὥς φασι, καὶ χωριστή. Auch Metaph. III, 6. wird als Grund für die Ideenlehre angeführt, daß sich ohne ihre Annahme überhaupt keine Substanz denken lasse, welche zugleich der Zahl und dem Begriffe nach eins wäre; zu beachten ist dabei die Aeußerung: καὶ γὰρ εἰ μὴ καλῶς διαρθροῦσιν οἱ λέγοντες, ἀλλ' ἔστι γε τοῦθ', ὃ βούλονται, καὶ ἀνάγκη ταῦτα λέγειν αὐτοῖς, ὅτι τῶν εἰδῶν οὐσία τις ἑκαστὸν ἐστι, καὶ οὐδὲν κατὰ συμβεβηκός. — Hierin ist denn bereits auch das Zweite enthalten, daß die Ideen außerhalb der Dinge für sich bestehen, oder, wie es Aristoteles gewöhnlich ausdrückt, daß sie χωρισταὶ seyen. Diefs ist schon Met. I, 6. ausgesprochen; auch Ebd. XIII, 9. 1036, A, 31. ff. wird der Unterschied der Ideenlehre von der Sokratischen darein gesetzt, daß jener zwar die Gattungsbegriffe aufgesucht, sie aber nicht von den Einzelndingen getrennt habe, und Met. I, 9. 991, B, 2. der Ideenlehre entgegenhalten: πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσῇαι τῶν πραγμάτων οὔσαι χωρὶς εἶεν; Vgl. auch Phys. II, 2. 193, B, 35. Weitere Belege finden sich fast so viele, als Stellen, in denen Aristoteles der Ideenlehre Erwähnung thut. — Damit hängt es auch zusammen, wenn die Ideen als ruhende Urbilder der wirklichen Dinge dargestellt werden, worüber sich Met. I, 9. 991, A, 20. ff., auch VII, 8. 1034, A, 2. ausspricht. Sofern sie als für sich bestehend gedacht werden, sind sie παραδείγματα, als Gattungsbegriffe dagegen das Wesen der Dinge selbst. — Daß jedoch die Ideen darum nicht als etwas Räumliches zu denken seyen, (wie schon behauptet wurde, um damit die Substantialität derselben zu widerlegen) versichert Aristoteles ausdrücklich Phys. IV, 1. 209, B, 33. ff. Ebd. III, 4. Πλάτων δὲ ἔξω [τοῦ οὐρανοῦ] μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέποτε εἶναι αὐτὰς κ. τ. λ., und wenn Me-

taph. III, 2. 997, B, 5—12. die Ideenlehre mit dem Anthropomorphismus in der Vorstellung von den Göttern verglichen, und den Ideen vorgeworfen wird, sie seyen *αἰσθητὰ αἰδία*, so soll damit doch nicht wirklich die Vorstellung, daß die Ideen etwas Sinnliches seyen, Platon beigelegt, sondern nur durch eine Consequenz der in der Ideenlehre liegende Widerspruch, ein Einzelnes unmittelbar als das Allgemeine auszusprechen, gezeigt werden. — Die weitere Bestimmung, daß die Ideen das Wesen alles Seyenden ausmachen, giebt außer Metaph. I, 9. (s. o.) auch Ebd. I, 6. 987, B, 18. *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις τὰ κεῖνων στοιχεῖα πάντων ᾗ ᾗ τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὥς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχαίς, ὥς δ' οὐσίαν τὸ ἐν.* Dasselbe besagt auch die Angabe ¹⁾, daß nach Platon das Eins und das Seyn das Wesen der Dinge seyen, denn (Met. I, 6.) „die Ideen sind Ursache der Wesenheit für die anderen Dinge, für die Ideen aber ist es das Eins“. Ebendaher sind die Ideen Ursache sowohl für das Seyn, als für das Werden der Dinge, wie dieß Metaph. I, 9. 991, B, 3. (wörtlich gleiche Parallelstelle ist XIII, 5. 1080, A.) und De gen. et corr. II, 9. 335, B, 10. unter Berufung auf den Phädo gesagt wird. — Indem endlich die Ideen als für sich bestehend zugleich doch die Wesenheiten der wirklichen Dinge sind, so folgt daraus nothwendig der Satz: *ὅτι εἶδη ἐστὶν ὅποσα φύσει* (Met. XII, 3. 1070, A, 18.) d. h. es giebt so viele Ideen, als Klassen von Naturdingen, ein Satz, welcher Aristoteles zu dem Tadel Veranlassung giebt, die Ideenlehre sey eine unnöthige Verdopplung der zu erkennenden Gegenstände, und ihre Urheber haben es gemacht, wie wenn einer, der zählen wollte, bei wenigeren Dingen dieß nicht zu können glaubte, an mehreren dagegen es versuchte (Met. I, 9. init.). Daß es auch von andern Dingen, als physischen Substanzen, Ideen gebe, wird nach Aristoteles

1) Metaph. III, 1. 996, A, 5. c. 5. 1001, A, 9, X, 2. init.

von den Anhängern der Ideenlehre geläugnet ¹⁾, obwohl er sagt, aus den Prämissen jener Lehre würde diese Annahme folgen.

Wie Platon dazu kam, Ideen anzunehmen, erklärt Aristoteles in der bereits angeführten Stelle Met. I, 6. (vgl. XIII, 9.). Die Ideen sind ihm zufolge das gemeinsame Produkt der Heraklitischen Ansicht vom Fluß alles Sinnlichen, und der Sokratischen Methode der Begriffsentwicklung; des Pythagoräismus, als dessen Nachfolger Platon sonst von Aristoteles betrachtet, und mit dessen Grundlehre auch die Ideenlehre gewöhnlich zusammengestellt wird, geschieht gerade hier keine Erwähnung, vielmehr wird die Einführung der Ideen ausdrücklich für etwas Platon Eigenthümliches erklärt. — Von den Beweisen, deren sich Platon für die Ideenlehre bediente, hatte Aristoteles in der verlorenen Schrift von den Ideen ausführlicher gehandelt; in seinen noch vorhandenen Werken werden nur Met. I, 9. 990, B. einige derselben ganz kurz angeführt und beurtheilt; der erste von diesen sind die λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, und Aristoteles bemerkt, diesem Beweis zufolge müßte es von Allem Ideen geben, was Gegenstand der Erkenntniß seyn könne. Von den verschiedenen Wendungen desselben, welche ALEXANDER (z. d. St.) aus der Schrift von den Ideen anführt, ist die bündigste folgende: Alles, wovon es eine Wissenschaft giebt, ist wirklich; nun giebt es eine Wissenschaft nicht von den Einzelndingen, sondern nur von dem Allgemeinen; also ist ein von den Einzelndingen Verschiedenes Allgemeines anzunehmen. Dafs sich Platon dieses Beweises wirklich bedient hat, wird auch

1) Met. I, 9. 990, B, 15. ff. "Ἐπεὶ δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, S. 991, B, 6. καὶ πολλὰ γίνονται ἕτερα, ὅσων οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὐ φαμεν εἶδη εἶναι. Dass das φαμεν beidemale nur eine figura communicationis ist, bemerken mit Recht schon die alten Erklärer.

durch Parm. 135, B, f. bestätigt. Den zweiten Beweis nennt Aristoteles τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν und er lautet nach Alexander: das, was alle Einzelnen derselben Gattung sind, muß von diesen Einzelnen selbst verschieden seyn, und zugleich, da es bleibt, während alle Einzelnen sich verändern, ewig. Ein solches aber sind die Ideen. Aristoteles macht gegen diesen Beweis, wie gegen den ersten, die Einwendung, daß er zu viel beweise, denn nach dieser Art zu schliessen müßte man auch Ideen des Negativen und Nichtseyenden annehmen. Der dritte Beweis, im Grunde schon in dem vorigen mit enthalten, ist der von der Beharrlichkeit des allgemeinen Begriffs im Wechsel der einzelnen Erscheinungen (τὸ νοεῖν τι ᾗ διαρέντων). Jedem Gedanken, wird gesagt, liegt ein Objekt zu Grunde, denn das Nichtseyende kann man nicht denken. Dieses Objekt aber ist nichts Einzelnes, denn der Gedanke bleibt, auch wenn die einzelne Erscheinung zu Grunde geht; also ist es ein von den Einzelndingen Gesondertes, für sich Bestehendes. Auch dieser Beweis, wird bemerkt, würde zu weit führen, denn auch von dem einzelnen Vergänglichen bleibt eine Vorstellung, nachdem es zu Grunde gegangen ist, es müßte also auch von diesen Einzelheiten Ideen geben. — Der zweite und dritte Beweis finden sich in der Form, wie sie hier stehen, in den Platonischen Schriften nirgends ausgeführt, der ihnen zu Grunde liegende Gedanke dagegen, daß neben dem Vielen und Wechselnden eine bleibende Einheit angenommen werden müsse, häufig, z. B. Symp. 210, E. ff. Phaedo 74. Rep. V, 479. — Noch zwei weitere Beweise werden von Aristoteles in den Worten angedeutet: ἐτι δὲ οἱ ἀκριβεστέροι τοῦ λόγου οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιουσιν ἰδέας — οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. Der erstere derselben ist nach Alexander folgender: Wenn mehreren Dingen gleiche Prädikate zukommen, so müssen entweder alle demselben Urbild nachgebildet, oder es muß das eine von ihnen das Urbild seyn, und die andern Nachbildungen. Es

giebt also Urbilder, nach welchen die sinnlichen Dinge gemacht sind, d. h. Ideen. Dieser Beweis werde ein *λόγος ἀκριβέστερος* genannt, weil er nicht nur das Daseyn für sich bestehender Universalien, sondern bestimmter das von Urbildern der Erscheinungswelt nachweist. Der zweite von den oben genannten Beweisen, gegen welchen der *τρίτος ἄνθρωπος* geltend gemacht wird ¹⁾, geht von dem Satz aus, daß das Aehnliche nur durch Theilnahme an einem Gemeinsamen ähnlich seyn könne, und die Beweisführung ist dieselbe, wie sie Parm. 131, E. f. vorkommt.

4) Die sinnlichen Gegenstände sind in beständigem Flusse begriffen, was sie von Wirklichkeit an sich haben, haben sie nur durch Theilnahme an den Ideen; über die Art dieser Theilnahme hat Platon nichts Näheres bestimmt: Nachdem Aristoteles Met. I, 6. gezeigt hat, wie die Ideenlehre aus einer Verbindung Heraklitischer und Sokratischer Philosophie entstanden sey, fährt er fort: οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων [= τὰ πολλὰ τὰ συνώνυμα] τοῖς εἰδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μετέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. Vgl. Met. XIII, 9. 1086, A, 35. ff. Die Angabe, daß in der Ideenlehre über die Art, wie die sinnlichen Dinge an den Ideen theilnehmen, nichts bestimmt sey, wird auch Met. VII, 6. 1045, B, 8. und XII, 10. 1075, B, 34. ff. bestätigt ²⁾.

1) Ueber die Bedeutung dieses Einwurfs s. u. §. 3.

2) Was in der letztern Stelle weiter folgt, von den Worten an: οἱ δὲ ἡγόρευσε τὸν αἰσθητὸν u. s. w. bezieht sich nicht mehr auf die Platonische Lehre, sondern auf eine zwischen dieser und der Pythagoräischen in der Mitte stehende Ansicht — viel-

Dieser Vorwurf bezieht sich übrigens hauptsächlich auf die Art, wie die Verbindung der Ideen mit den sinnlichen Dingen zu Stande kommt (vergl. Met. XII, 10.); denn über die Beschaffenheit jener Verbindung selbst wird Eini- ges angegeben. Sie besteht nämlich eben darin, daß (s. o.) die Elemente der Ideen auch die der Dinge und die Ideen selbst der Begriff derselben (τοῦ τὲ ἐστὶν αἴτια) und ihre Form sind, daß also das Viele und Unbestimmte der Materie durch die Idee gebunden zur begrenzten Erscheinung wird.

5) „Die mathematischen Dinge unterscheiden sich von den sinnlichen dadurch, daß sie ewig und unbeweglich sind, von den Ideen dadurch, daß es von ihnen viele derselben Art giebt, während in den Ideen die Arten selbst als Einzeldinge existiren“. (Met. I, 6. Ebenso werden Met. I, 9. 991, A, 4. die mathematischen Zahlen im Unterschied von den ideellen und den sinnlichen als πολλοὶ μὲν, αἰδιότοι δὲ bezeichnet.) Unter den mathematischen Dingen sind die Zahlen und die Größen zu unterscheiden. Die Zahlen entstehen aus dem Eins und der Materie ¹⁾, oder dem Großen und Kleinen, indem diese vermittelt der Ideen an der Einheit theilnehmen ²⁾; sie sind die Ideen in der Form des Aufeinander.

leicht die des Xenokrates — welche statt der Ideen die Zahlen als Princip aufstellte, diese aber nicht, wie die Pythagoräer, als die Elemente der Dinge selbst, sondern, wie die Platonischen Ideen, als getrennt von den Dingen behandelte. Diess ergibt sich aus Met. XIV, 3. namentlich S. 1090, B, 13 — 20.

1) Metaph. XI, 2. 1060, B, 6. ff. vgl. mit Tim. 35, A. ff. Phileb. 25, C. ff.

2) Diess ist ohne Zweifel der Sinn der dunkeln Worte Met. I, 6. 987, B, 20. ὡς μὲν οὖν ἦλθεν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν εἶναι ἀρχαί, ὡς δ' οὐλοῦν τὸ ἐν' ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Wörtlich ist zu erklären: denn

Sofern das Grosse und Kleine Element der Zahlen sind, heissen sie die unbegrenzte Zweiheit (s. o.). — Aus den

aus jenen (dem Grossen und Kleinen) werden die Ideen zu Zahlen durch die Theilnahme (des Grossen und Kleinen) an dem Eins, d. h. die Ideen werden zu Zahlen, indem sie in die Form des Grossen und Kleinen (die an sich gestaltlose Materialität) eingehen, und ebendadurch die unendliche Vielheit begrifflich gegliedert wird, und dieses wird als Grund dafür, dass Platon die Materie als das Grosse und Kleine bestimmt habe, ebenso angegeben, wie bald darauf: τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν, διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἔξ' αὐτῆς γεννᾶσθαι. ALEXANDER von Aphrodisias erklärt: „ἐξ ἑκείνων“, τούτέστι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, συνίσταται καὶ εἰδοποιουμένων ὑπὸ τοῦ ἑνός· „κατὰ μέθεξιν“, τούτέστι τῇ μεταλαμβάνειν αὐτοῦ, τὰ εἶδη εἶναι, τούτέστι τὰς ἰδέας, αἵτινες καὶ αὐτὰ ἀριθμοὶ εἰσιν. Er nimmt also τοὺς ἀριθμοὺς weder als Subjekt noch als Prädikat, sondern als Apposition zu τὰ εἶδη. Aber dann müsste nothwendig* ein τούτέστι oder etwas Aehnliches dabei stehen. TRENDLENBURG (Plat. de id. etc. S. 69.) nimmt ἀριθμοὺς als Subjekt, so dass der Sinn wäre: werden die Zahlen zu Ideen. Aber wie lässt sich sagen: Aus dem Grossen und Kleinen (denn dass sich ἐκείνων nur auf diese, nicht zugleich auf τὸ ἓν bezieht, zeigt der sonst ganz müssige Beisatz: κ. μέθ. τ. ἑνός) werden die Zahlen zu Ideen, da vielmehr das Grosse und Kleine, oder die Materie, eben der Grund davon sind, dass die Ideen als Zahlen erscheinen? Und auch sonst sagt Arist. niemals, die Zahlen seyen oder werden Ideen, sondern immer nur, die Ideen seyen Zahlen; denn weder sind alle Zahlen Ideen, da es die mathematischen (s. u.) nicht sind, noch auch sind die Zahlen das prius, aus dem die Ideen würden, sondern umgekehrt sind die Ideen das Erste und durch ihre Verbindung mit der Materie entstehen die mathematischen Dinge, welche ebendaher τὰ μεταξὺ heissen. Man vgl. über jenen Sprachgebrauch: Met. I, 9. 991, B, 9. ἔτι εἴπερ εἶσιν ἀριθμοὶ τὰ εἶδη. XIII, 6. 1080, B, 27. ὅσα μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμούς. XIII, 7. 1081, A, 12. εἰ δὲ μὴ εἶναι ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι. Ebd. 1082, B, 24. οὐδὲ ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀριθμοί. c. 9. 1086, A, 11. ὁ δὲ πρῶτος θίμενος τὰ τε εἶδη εἶναι, καὶ ἀριθμούς τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθη-

Zahlen und der ὕλη entstehen die Grössen. „Diejenigen, welche die Ideen annehmen“, heisst es Metaph. XIV, 3. 1090, B, 20. ff., „bilden die Grössen aus der Materie und der Zahl, aus der Zweiheit die Längen, aus der Dreiheit vielleicht die Flächen, und aus der Vierheit oder auch aus andern Zahlen die Körper“. Ebenso wird Met. XIII, 9. 1085, A, 7. ff. gesagt: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὑστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ, γραμμῆς τε καὶ ἐπιπέδου καὶ σώματος. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ποιοῦσιν, ὅλον ἐκ μακροῦ μὲν καὶ βραχέος τὰ μήκη, πλατέος δὲ καὶ στενοῦ τὰ ἐπίπεδα ἐκ βαθέος δὲ καὶ ταπεινοῦ τοὺς ὄγκους· ταῦτα δὲ ἐστὶν εἶδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ. τὴν δὲ κατὰ τὸ ἐν ἀρχὴν ἄλλοι ἄλλως τιθέασιν τῶν τοιούτων. οἱ μὲν οὖν τὰ μεγέθη γεννῶσιν ἐκ τοιαύτης ὕλης ἕτεροι δὲ ἐκ τῆς στιγμῆς κ. τ. λ. Womit auch Met. VII, 11. 1036, B, 13. ff. übereinstimmt. — In keiner dieser Stellen ist Platon genannt, ja in der ersten derselben werden sogar (vgl. Z. 31. ff.) diejenigen, welche die Länge aus der Zweiheit u. s. w. entstehen lassen, von solchen unterschieden, die (mit Pla-

ματικά εἶναι. XIV, 3. 1090, A, 16. οἱ μὲν οὖν τιθέμενοι τὰς ἰδέας εἶναι, καὶ ἀριθμοὺς αὐτάς εἶναι. c. 4. 1091, B, 26. ἔτι εἰ τὰ εἶδη ἀριθμοί. Wollte man dagegen De an. I, 2. 404, B, 21. ff. als eine Stelle anführen, wo die Zahlen Ideen genannt werden, so ist zu bemerken, dass die Worte: οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, und: εἶδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων, dem Zusammenhang zufolge nicht bedeuten, die Zahlen seyen an sich Ideen, sondern nur, in der vorher angeführten Platonischen Aeusserung seyen unter den Zahlen die Begriffe der Dinge zu verstehen. Und ähnlich verhält es sich mit Metaph. XIV, 4. fin. Ταῦτα δὲ πάντα συμβαίνει, τὸ μὲν ὅτι ἀρχὴν πᾶσαν στοιχείον παύσαι, τὸ δ' ὅτι τὰναντία ἀρχαί, τὸ δ' ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς τὰς πρώτας οὐσίας καὶ χωρεστὰς καὶ εἶδη. Auch hier ist εἶδη zwar grammatisch betrachtet Prädikat von ἀριθμοί, aber dem Sinne nach ist es der ursprünglichere Begriff, welcher durch den der Zahl erklärt wird. — Vergl. über das Gesagte auch BRANDIS im Rhein. Museum 2. B. (1828.) S. 562. f.

ton, s. u.) zweierlei Zahlen, ideale und mathematische, annehmen. Doch kann das Eigenthümliche jener Ansicht, dem Zusammenhang nach, nicht die Ableitung der Gröſſen aus den Zahlen selbst, sondern nur die Vermischung der mathematischen und idealen Gröſſen betreffen; und andererseits bemerkt SYRIAN über Met. XIII, 9. zu den Worten: τὴν δὲ κ. τὸ ἐν κ. τ. λ. „οἱ μὲν αὐτοῖς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἶδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῇ. τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος. οἱ δὲ μετέξει τοῦ ἐνὸς τὸ εἶδος ἀπετέλουν τῶν μεγεθῶν“¹⁾. Syrian hat nun allerdings die Schrift, welche er anführt, nicht selbst gelesen²⁾, und scheint seine Angabe aus Aristoteles selbst, De an. I, 2. genommen zu haben, wo von einer Zahl der Fläche u. s. w., wohl zunächst nur in Beziehung auf die idealen, nicht die mathematischen Gröſſen die Rede ist; aber selbst in diesem Fall ist seine Erklärung richtig, denn wie sich die ideale Zahl zur idealen Gröſſe verhält, so muß sich nothwendig auch die mathematische zur mathematischen verhalten. Nur die Materie der Gröſſen wird, mit den obigen Angaben übereinstimmend, Metaph. I, 9. 992, A, 10. ff. hervorgehoben. Ebendaselbst (Z. 19—22.) wird auch erklärt, warum über die Entstehung des Punkts nichts gesagt ist, weil nämlich Platon den Punkt nicht für etwas Wirkliches, sondern nur für eine geometrische Hypothese (γεωμετρικὸν δόγμα) gelten lassen wollte, woraus aber, wie ihm Aristoteles vorwirft, die Annahme untheilbarer Linien folgen würde³⁾, sofern die Grenze der Linie,

1) Vgl. BRANDIS de perd. Arist. etc. S. 42. f.

2) BRANDIS a. a. O. S. 5.

3) Nur dieses, nicht dass Platon wirklich untheilbare Linien angenommen habe, scheint in den Worten zu liegen: τοῦτο δὲ πολλὰς ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς. Auch Alexander, welcher die sonst Xenokrates zugeschriebene Lehre von untheilbaren

wenn es nicht der Punkt ist, nur wieder eine Linie seyn könnte, die aber als Grenze untheilbar seyn müßte.

6) Aus dem, was über die Entstehung der Ideen und der Zahlen aus den Ideen bemerkt wurde, erklärt sich nun, inwiefern die Ideen selbst Zahlen genannt und diese Idealzahlen (*ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ* oder *νοητοὶ*) von den mathematischen unterschieden werden können. Diese Darstellung findet sich häufig, z. B. *Metaph. I, 6, I, 8. 990, A. I, 9. 991, B. XII, 8, 1073, A, 18. XIII, 8. 1083, A, 32. ff. XIII, 9. 1086, A, 2—13. XIV, 3. 1090, B, 31. ff. 1)* *De an. I, 2. 404, B, 24.* und in dem von SYRIAN zu *Metaph. XIII, 9.* aufbewahrten Fragment aus der Schrift *περὶ γιγνώσκων* ²⁾, und wenn in Einer Stelle, die übrigens zwei-

Linien hier auch Platon beigelegt findet, scheint doch keine weiteren Notizen darüber gehabt zu haben.

- 1) TRENDLENBURG (*Plat. de id. etc. S. 72.*) nimmt hier Anstoss an den Worten: *οἱ δὲ πρῶτοι δύο τοὺς ἀριθμοὺς ποιήσαντες, τὸν τε τῶν εἰδῶν, καὶ τὸν μαθηματικόν, ἄλλον οὐδαμῶς οὐτ' εἰρήκασι· οὐτ' ἔχοντες ἂν εἰπεῖν, πῶς καὶ ἐκ τίνος ἔσται ὁ μαθηματικός.* Er will daher *ἄλλον* streichen; es ist aber ganz einfach durch veränderte Interpunktion zu helfen, indem geschrieben wird: *καὶ τὸν μαθηματικόν ἄλλον, οὐδαμῶς οὐτ' εἰρήκασι* κ. τ. λ. so dass zu übersetzen ist: „Die, welche zuerst zweierlei Zahlen angenommen haben, die ideale, und, als verschieden von dieser, die mathematische“.
- 2) Syrian's Bemerkung lautet: *ὅτι καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων [τῶν Πλατωνικῶν] ὑποθέσεις, μηδ' ὅλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, εἴπερ ἕτεροι τῶν μαθηματικῶν εἶεν, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ β τῶν περὶ τῆς φιλοσοφίας, ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον· ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἰδεῖται, μὴ μαθηματικός, δὲ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν (diess fordert der Sinn statt σύνθεσιν, wiewohl die Manuscripte und die lat. Uebersetzung das letztere haben) ἔχομεν ἂν· τίς γάρ (so verbessert TRENDLENBURG; die frühere Lesart war: *ἔχομεν· ἂν τις γάρ*) τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνήσιν ἄλλον ἀριθμὸν; ὥστε καὶ νῦν ὡς πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδότες ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πε-*



felhaften Ursprungs ist (Met. XIII, 4. 1078, B, 9—12.), die Verbindung der Zahlen mit der Ideenlehre als etwas Späteres bezeichnet wird, so wird dieselbe doch auch hier dem Urheber der Ideenlehre nicht abgesprochen, sondern was man aus jener Stelle schliessen kann, ist höchstens, daß jene Identificirung der Zahlen mit den Ideen einem spätern Stadium des Platonischen Philosophirens angehöre. Näher besteht der Unterschied der mathematischen und der Idealzahlen darin, daß jene *συμβληκοί*, diese *ἀσύμβληκοί* sind. Aufschluß über die Bedeutung dieses Unterschieds giebt Metaph. XIII, 6 — 8. Im sechsten Kap. werden in Beziehung auf die Zahlen vier denkbare Fälle unterschieden, daß nämlich entweder keine Einheit mit einer andern verbunden werden kann, sondern alle einzelnen specifisch verschieden von einander (*ἕτεραι τῇ εἰδει*) sind, oder jede mit jeder vereinbar ist, oder nur einige mit einigen, oder endlich, daß alle drei Fälle stattfinden, und somit dreierlei Zahlen angenommen werden müssen. Ueber den zweiten Fall nun wird bemerkt: „Von dieser Art ist die sogenannte mathematische Zahl, denn hier unterscheidet sich keine Einheit von der andern“; von dem dritten heisst es: „Ein weiterer möglicher Fall ist, daß einige Einheiten vereinbar sind, andere nicht, wie wenn z. B. nach dem Eins die Zwei kommt, dann die Drei u. s. f. und es sind zwar die Einheiten in jeder einzelnen dieser Zahlen unter sich ver-

πολεῖται τοὺς ἀλλήλους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνθρώπων διαγωγῆς οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐρηψατο. In den Worten, welche hier unterstrichen sind, erkennt BRANDIS (De perd. etc. S. 47.) ein Aristotelisches Fragment, welches SYRIAN, da er die Schrift, der es angehörte, nicht selbst gelesen hat, aus dritter Hand überkommen haben muss. TRENDLENEBURG (a. a. O. S. 76.) läugnet, dass hier ein Citat aus der Schrift *π. φιλοσοφίας* zu suchen sey; aber schwerlich möchte es möglich seyn, bei seiner Ansicht von der Stelle alles Einzelne in ihr auf ungezwungene Art zu erklären.

einbar, die in der Zwei — an — sich (*δυάδι αὐτῇ* der idealen Zwei, oder der Zweiheit als Idee) dagegen mit denen der Drei — an — sich nicht vereinbar u. s. f. Daher zählt man in der mathematischen Zahl: Eins, Zwei, indem zu dem Eins, welches man vorher hatte, ein weiteres Eins hinzugefügt wird, und ebenso Drei, indem man zu diesen zwei Eins noch ein weiteres hinzunimmt u. s. w., in jener Zahl dagegen kommen nach dem Eins zwei andere Eins, ohne das erste, und ebenso die drei, ohne die zwei vorhergehenden, und so auch bei den andern Zahlen“. Ueber denselben Gegenstand äußert sich Kap. 7. S. 1081, A. folgendermaßen: „Wenn alle Einheiten vereinbar und unterschiedslos sind, so entsteht die mathematische Zahl, und nur diese, und die Ideen können nicht Zahlen seyn. Sind aber die Ideen keine Zahlen, so sind sie überhaupt nicht. Denn aus welchen Principien sollen sie dann noch abgeleitet werden? Denn die Zahl kommt aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit, und die obersten Principien sollen zugleich Elemente der Zahl seyn. Auch kann man dann den Ideen weder vor noch nach den Zahlen ihre Stelle anweisen. Sind aber die Einheiten unvereinbar, und zwar so, daß keine mit irgend einer verbunden werden kann, so ist weder die mathematische Zahl möglich, noch die ideale“. „Sind aber die Einheiten in verschiedenen Zahlen von einander unterschieden, die in derselben Zahl dagegen allein unterschiedslos gegen einander, so hat auch dieses nicht geringere Schwierigkeiten“. (S. 1081, B. unt.) Hiemit ist dann noch c. S. 1083, A. zu verbinden, welche Stelle zugleich durch ausdrückliche Nennung Platon's und durch die Bezeichnung der Idealzahlen als *πρώτη δυάς* u. s. w. wichtig ist. *Εἰ δὲ ἐστὶ τὸ ἐν ἀρχῇ*, wird hier gesagt, *ἀνάγκη μᾶλλον, ὥσπερ Πλάτων ἔλεγεν ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς, καὶ εἶναι τινὰ δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους*. Aus diesen Stellen sieht man, daß *ἀριθμοὶ συμβλητοὶ* diejenigen ge-

nannt werden, deren Einheiten gleichartig sind, also zusammenaddirt werden können, ἀριθμοὶ ἀσύνβλητοι die, welche aus ungleichartigen, begrifflich verschiedenen Einheiten zusammengesetzt sind, also nicht zusammenaddirt werden können; die ersteren sind die mathematischen Zahlen, die letzteren die idealen, welche ebendaher auch Urzahlen, πρώτοι ἀριθμοὶ ¹⁾ genannt werden. Nur von diesen Idealzahlen kann es gelten, daß sie Platon bloß bis zur Zehne construiert habe, was Metaph. XII, S. 1073, A, 18. ff. XIII, S. 1084, A, 12. Phys. III, 6. 206, B, 27—33. berichtet, und in der letztern Stelle Platon als eine Inconsequenz vorgeworfen wird, da er ja das Unendliche als Element der Zahl setze; freilich mit Unrecht, denn das Unendliche durch das Eins gebunden ist kein Unendliches mehr. Der Ausdruck: Dekadische Zahlen, welcher vielleicht daher stammt, aber von Johannes Philoponus, bei dem er sich allein findet, anders erklärt wird ²⁾, gehört jedenfalls einer weit spätern Zeit an.

Neben den Urzahlen werden auch erste Größen erwähnt, welche sich zu den geometrischen Größen ebenso verhalten müssen, wie die idealen Zahlen zu den mathematischen. Hierauf bezieht sich in der mehrerwähnten Stelle De an. I, 2. das πρώτον μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος, eine ideale Räumlichkeit, welche der Idee des Körperlichen ebenso zu Grunde liegen soll, wie das materiell Ausgedehnte (die χώρα des Timäus) den materiellen Körpern. Ausführlicher ist von denselben Metaph. I, 9. 992, B, 13. ff. die Rede, wo es heißt: „Auch von den Längen, Flächen und Körpern, welche nach den Zahlen kommen, wird keine Re-

1) Vgl. über diesen Ausdruck TRENDLENBURG a. a. O. S. 77—80. Dass neben den πρώτοι ἀριθμοὶ nicht auch δεύτεροι u. s. f. angenommen worden seyen, tadelt Aristoteles als inconsequent Met. XIII, 7. 1081, B, 8.

2) Vgl. BRANDIS de perd. Ar. libr. S. 48—58.

chenschaft gegeben, weder warum sie sind oder seyn sollen, noch auch, welche Bedeutung sie haben; denn diese können weder Ideen seyn, denn sie sind keine Zahlen, noch auch die Mitteldinge, denn diese sind mathematischer Natur, noch auch die vergänglichen, sondern dieß scheint noch eine vierte Klasse zu seyn“. Da dieser Aeußerung zufolge Aristoteles selbst diesen idealen Gröſſen keine bestimmte Stelle im System anzuweisen wußte, sind wir wohl zu dem Schlusse berechtigt, daß sie auch in der Platonischen Lehre auf keinen Fall eine bedeutende Rolle spielten. Sowohl aus ihrer Bezeichnung durch τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς aber, als aus den oben angeführten Stellen über das Entstehen der Gröſſen aus den Zahlen, welche ebenso sehr oder noch besser auf die idealen, als auf die mathematischen Gröſſen bezogen werden können, und aus der Stelle De an. I, 2., wo in Verbindung mit dem πρῶτον μέγεθος u. s. w. von einer Zahl der Fläche und des Körpers gesprochen wird, sieht man, daß sie zu den Idealzahlen in demselben Verhältniſſe zu denken sind, wie die geometrischen Gröſſen zu den mathematischen Zahlen.

Auf eine eigenthümliche Weise wird der Unterschied der mathematischen Gröſſen und Zahlen von den idealen ausgedrückt, wenn als das charakteristische Merkmal der ersteren das Vor und Nach angegeben wird. So Eth. Nic. I, 4. 1096, A, 17. οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποιοῦν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκευάζον, mit welcher Stelle die ihr widersprechende Metaph. XIII, 6. 1080, B, 11—16. (οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν) ohne Zweifel durch die Annahme auszugleichen ist, daß hier

vor ἔχοντα ein μὴ ausgefallen sey ¹⁾). Schwierig ist nun aber die Erklärung des Ausdrucks πρότερον καὶ ὕστερον. Für dieselbe muß man noch zwei weitere Stellen zu Hülfe nehmen, Metaph. III, 3. 999, A, 6—14. und Eth. End. I, 8. 1218, A. Die erstere lautet: "Ἐτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷον τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναι τι παρὰ ταῦτα· οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυὰς οὐκ ἔστι τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἶδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἶδη τῶν σχημάτων. εἰ δὲ μὴ τούτων, σχολῇ τῶν γε ἄλλων ἔσται τὰ γένη παρὰ τὰ εἶδη· τούτων γὰρ δοκεῖ εἶναι μάλιστα γένη. ἐν δὲ τοῖς ἀτίμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον. ἔτι ὅπου τὸ μὲν βέλτιον τὸ δὲ χεῖρον, αἰὲν τὸ βέλτιον πρότερον· ὥστ' οὐδὲν τούτων ἂν εἴη γένος. In der zweiten Stelle wird gesagt: "Ἐτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν· εἴη γὰρ ἂν τι τοῦ πρώτου πρότερον. πρότερον γὰρ τὸ κοινόν καὶ χωριστόν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῇ κατηγορούμενον εἶναι χωρι-

- 1) So vermuthet TRENDLENBURG (Plat. de id. etc. S. 82.). BRANDIS (Rhein. Museum 2. B. 1828. S. 563. f.) bemerkt dagegen, „Aristoteles könne wohl den Idealzahlen einestheils in ausschliesslicher Beziehung auf die Abfolge des Früher und Später beilegen, um zu bezeichnen, dass ein Verhältniss begrifflicher Priorität zu setzen sey, andernteils das Früher und Später von den Ideen ausschliessen, d. h. einschärfen, dass die eine nicht als Ursache der andern, oder die einen nicht als Faktoren der andern und insofern früher zu betrachten seyen.“ Wiewohl sich nun seitdem TRENDLENBURG selbst (Comment. in Arist. de an. S. 232.) hiemit einverstanden erklärt hat, kann ich doch nicht glauben, dass ein Kunstausdruck — und ein solcher ist das πρότερον καὶ ὕστερον — ohne Unterschied und nähere Bestimmung gebraucht worden seyn sollte, bald um die charakteristische Eigenthümlichkeit der mathematischen Zahlen, bald um das gerade Gegentheil davon zu bezeichnen.

σίων· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, εἰ συμβαίνει τὸ κοι-
νὸν εἶναι τὴν ἰδέαν. Vergleicht man diese verschiedenen
Aeusserungen, so ist vor Allem zu bemerken, daß nicht
nur überhaupt von solchen Dingen die Rede ist, in denen
das πρότερον und ὕστερον sey, sondern sich statt dessen
auch der bestimmtere Ausdruck findet: ἐν δὲ τοῖς αἰόμοις
οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον, τὸ δ' ὕστερον ¹⁾. Die Dinge,
welchen das Vor und Nach zukommt, sind somit solche,
in welchen immer das eine früher, das andere später ist,
d. h. die in einer bestimmten Reihenfolge auf einander
kommen; wesswegen auch Eth. Nic. I, 4. der Beweis ge-
gen die Platonische Ansicht von einer Idee des Guten dar-
aus geführt wird, daß das substantielle Gute dem bloß ac-
cidentellen nothwendig immer vorangehe, also auch das
Gute zu den Dingen gehöre, in denen das Vor und Nach
sey, und von denen es nach Platon keine Ideen geben soll-
te. Eine solche bestimmte Reihenfolge nun findet in drei
Fällen statt: 1) zwischen dem Gattungs- und Artbegriff;
2) zwischen der Ursache und Wirkung, überhaupt der Be-
dingung und dem Bedingten; 3) zwischen den Theilen und
dem Ganzen. Von dem ersteren versteht das Vor und Nach
ALEXANDER APHRODISIENSIS ²⁾; allein hievon kann hier nicht
die Rede seyn, denn dann würde nicht gesagt werden, von

1) Vgl. ALEXANDER zu Met. III, 3. und die Worte desselben zu
Met. I, 9. (Scholia in Arist. ooll. Brandis S. 575, B, 21.) ἔτι
ἔσται ἐν ταῖς ἰδέαις τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον.

2) An den angeführten Stellen. Vgl. besonders S. 575, B, 8. ff.
εἰ δὲ μὴ ἔστιν ἰδέα ἕκαστον αὐτῶν, πρότερα ἔσται ἰδέα ἰδέας· τὸ γὰρ αὐ-
τοῦτων πρῶτον τοῦ αὐτοανθρώπου. — Dass in den Worten εἰ δὲ —
αὐτῶν ein Fehler stecke, bemerkt auch BRANDIS und will μὴ
streichen, das *Sepulveda* nicht übersetzt. Dem Sinn jedoch
schiene es angemessener, die Worte: ἰδέα ἕκαστον αὐτῶν zu strei-
chen, welche leicht zur Erklärung von Jemand beigelegt
worden seyn können, der die Beziehung des εἰ δὲ μὴ ἔστιν auf
das (z. B.) vorhergehende: εἰ μὲν ἅμα ἔστιν nicht beachtete.

den Dingen, in welchen das Vor und Nach ist, gebe es keine für sich bestehenden Gattungsbegriffe, wesswegen es ja eben den Ideen abgesprochen, und den Zahlen, welche sich nicht als Gattungs- und Artbegriffe zu einander verhalten, beigelegt wird. In der zweiten Bedeutung hat das *πρότερον καὶ ὕστερον* TRENDLENBURG ¹⁾ aufgefaßt, indem er, mit Berufung auf Metaph. V, 11. 1019, A, 1—4. bemerkt, in den Ideen sey kein Vor und Nach, weil diese das Unbedingte seyen, in den Zahlen dagegen, weil hier die spätere durch die früheren bedingt sey. Aber das Vor und Nach so genommen, könnte nicht gesagt werden, daß es auch in den Einzeldingen nicht statfinde, da auch diese sowohl in ihrer Gesammtheit durch die allgemeinen Principien, als auch im Einzelnen durch einander bedingt sind. Es bleibt somit nur noch der dritte Fall übrig, daß unter den spätern Dingen solche verstanden werden, welche die früheren als ihre Bestandtheile in sich enthalten. In dieser Bedeutung kann (Met. III, 3.) gesagt werden, das Vor und Nach finde sich bei denjenigen Dingen, welche Einen Begriff auf verschiedenen Stufen der Vollkommenheit darstellen (*ὅπου τὸ μὲν βέλτιον τὸ δὲ χεῖρον*), denn derselbe Begriff ist in jeder folgenden Stufe in erweiterter Gestalt vorhanden ²⁾; und in demselben Sinne findet es bei den Zahlen statt, da in jeder spätern die frühere enthalten ist, ebenso aber auch bei den geometrischen Größen, sofern der Punkt in der Linie enthalten ist, die Linie in der Fläche, die Fläche im Körper. Ebendadurch unterscheiden

1) Plat. de id. etc. S. 80—82.

2) Aristoteles sagt, das Bessere sey immer das Erste; umgekehrt könnte man auch sagen, es sey immer das Letzte; der Unterschied beruht nur darauf, ob man eine steigende Verbesserung oder Verschlimmerung, ein Hinzukommen von immer weiterem Guten oder immer weiterer Schlechtigkeit annimmt. In beiden Fällen aber ist das Erste das Einfachste, das in jedem Fortgehenden nothwendig enthalten ist.

sich aber die mathematischen Dinge von den ideellen Zahlen und Gröſſen. In der mathematischen Zahl ist die Zwei nothwendig früher als Drei, denn diese entsteht aus jener durch Hinzufügung einer Einheit, in der idealen Zahl dagegen entsteht die Trias ebenso, wie die Dyas, unmittelbar aus dem Eins und dem Gegensatz (der *δύας ἀόριστος*), beide sind einander also coordinirt, und man kann die eine construiren, ohne die andere zu Hülfe zu nehmen, da die Einheiten, aus welchen die ideale Drei besteht, andere sind als die der idealen Zwei. Ebenso ist in der geometrischen Gröſſe die Linie nothwendig früher, als die Fläche, und diese, als der Körper, die idealen Principien der Figur dagegen, das *πρῶτον μῆκος, πλάτος* und *βάθος*, oder, wie es auch ausgedrückt wird, das *μακρὸν καὶ βραχὺ* u. s. w. (s. o.) setzen einander nicht voraus, weſswegen auch Aristoteles (Met. I, 9. 992, A, 10. ff. ¹⁾ XIII, 9. 1085, A, 14. ff.) gegen die Konstruktion der Gröſſen aus der ursprünglichen Länge, Breite und Tiefe den Tadel ausspricht, man müsse sich bei ihr die verschiedenen Dimensionen entweder getrennt von einander vorstellen, oder so verbunden, daſs dadurch die Voraussetzung einer reinen Fläche und eines reinen Körpers selbst aufgehoben würde. Aus dieser Bedeutung des *πρότερον καὶ ὕστερον* erklärt sich auch am Besten, warum von den mathematischen Dingen kein gemeinsamer Begriff möglich ist. Denn ein solcher müſſte die einzelnen Zahlen und Gröſſen als Arten unter sich begreifen, diese somit einander gegenseitig ausschließen, was eben deſswegen, weil die früheren in den späteren enthalten sind, nicht der Fall ist. Zugleich erhellt aber auch, daſs es ganz dasselbe ist, ob das Vor und Nach oder ob die Eigenschaft, *συμβλητοὶ* zu seyn, als Merkmal der mathematischen Zahlen angegeben wird; denn jenes kommt ihnen ebendesswegen zu, weil sie *συμβλητοὶ* sind, während bei den Ideal-

1) Vgl. ALEXANDER z. d. St. Scholia coll. Brandis S. 581, A.

zahlen, deren keine zu der andern in Beziehung steht, auch keine bestimmte Reihenfolge gesetzt ist.

§. 3.

Die Aristotelische Darstellung von Platon's Metaphysik mit der Platonischen verglichen.

Das Bisherige enthält die Grundzüge der Platonischen Metaphysik, wie dieselbe Aristoteles darstellt. Bei der Beurtheilung dieser Darstellung ist das Erste, was untersucht werden muß, die Behauptung, daß Platon zwei Principien an die Spitze seines Systems stelle, das Eins und das Unendliche, welches letztere auch als das Große und Kleine, oder das Nichtseyende bestimmt wird, und daß diese zwei Elemente die Ursachen und Bestandtheile alles Seyenden ausmachen. Vergleicht man die hieher gehörigen Stellen der Platonischen Schriften, so findet sich in denselben eine doppelte Darstellung der Lehre von den ersten Principien, indem dieselben bald mehr aus dem formal logischen, bald mehr aus dem metaphysischen Gesichtspunkt betrachtet werden: In ersterer Beziehung wird im Sophisten (S. 243, E. — 245, D.) dargethan, daß sich in dem Seyenden weder eine Vielheit ohne Einheit, noch eine Einheit ohne Vielheit denken lasse, und im Parmenides die Idee als die Einheit, welche den Unterschied in sich hat, nachgewiesen; ebenso erklärt der Philebus (S. 16, C.), „daß aus Einem und aus Vielen bestehe, was immer seyend genannt werde, und die Grenze und Unbegrenztheit von Natur an sich habe“. Ja sogar das $\mu\eta\ \delta\upsilon\iota$ soll in den Ideen seyn, sofern jeder Begriff das Nichtseyn der ihm entgegenstehenden ist (Soph. 256, E.): — Die zweite Darstellung findet sich gleichfalls in Philebus, S. 23, C. — 27, C. Alles Seyende, heisset es hier, ist in drei Klassen zu theilen: das Unbegrenzte, die Grenze und das aus beiden Zusammengesetzte, wozu als Viertes noch die Ursache der Zusammen-

setzung hinzukommt. Zu dem Unbegrenzten gehört alles dasjenige, welchem das Mehr und Minder, das Sehr und Gering und Zusehr zukommt; das Unbegrenzte ist ebendaher in gewissem Sinn eine Vielheit (*τρόπον τινὰ πολλά*). In das Gebiet der Grenze fällt Alles, welchem dieses nicht zukommt, das Gleiche und die Gleichheit, das Doppelte, überhaupt alles Zahl- und Maafsverhältnifs. Das dritte ist die Gebundenheit des Unbegrenzten durch die Grenze oder das Werden (*γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρας ἀπειργασμένων μέτρων*). Zu der vierten Klasse gehört der *νοῦς* (S. 30.). Ganz übereinstimmend hiemit äussert sich der Timäus. „Es ist zuerst zu unterscheiden zwischen dem immer Seyenden, dem kein Werden zukommt, und dem, welches immer im Werden begriffen ist, aber niemals wirklich ist. Jenes ist mit vernünftigen Denken zu begreifen als das immer sich selbst Gleiche, dieses wird durch blofse Vorstellung und unvernünftige Empfindung aufgefaßt, das Wardende und Vergehende, niemals aber wahrhaft Seyende“ (S. 27, E. f.). Das Erstere ist das Urbild der Welt. Zu den Zweien mufs man aber noch ein Drittes hinzunehmen, dasjenige, welches alles Werden in seinem Schoofs aufnimmt, wie eine Amme, die Grundlage für alles Wardende, das dieses, von welchem die verschiedenen Erscheinungen der Sinnenwelt blofse Formen sind, dem selbst aber keine Form zukommt; es ist weder eines der vier Elemente, noch das aus diesen Gewordene, noch das, aus welchem diese werden, sondern etwas Unsichtbares und Gestaltloses, Alles aufzunehmen fähig (*πανδεχὲς*) das auf die unbegreiflichste Weise an dem Vernünftigen theilnimmt (S. 48, E. — 51, B.). „Es mufs daher zugestanden werden, eines sey das sich selbst Gleiche, Ungeschaffene und Unvergängliche, das weder ein Anderes anderswoher in sich aufnimmt, noch selbst in ein Anderes übergeht, ein Unsichtbares und sinnlich nicht Wahrnehmbares, dasjenige, dessen Betrachtung dem Denken zukommt;

ein Zweites, das jenem Gleichnamige und Aehnliche, das sinnlich wahrnehmbar ist, geworden, in beständiger Veränderung, einen bestimmten Ort einnehmend und wieder aus ihm verschwindend, durch Vorstellung und Empfindung aufzufassen; ein Drittes endlich sey die Räumlichkeit (*τὸ τῆς χώρας*), die keines Vergehens fähig ist, und allem Werden eine Stelle (*ἔδρα*) darbietet, selbst aber ohne sinnliche Wahrnehmung berührt und durch eine Art unächtten Schlusses nur mit Mühe vermuthet wird. Dieses ist es auch, nach dem wir wie im Traume hinsehen, wenn wir sagen, alles Seyende müsse an einem Orte seyn und einen Raum einnehmen, was aber weder auf der Erde noch im Himmel wäre, sey gar nicht“. — „Dies also sey mit Kurzem meine Ansicht, das Seyende und der Raum und das Werden, diese drei seyen anzunehmen, auch noch ehe die Welt entstanden war“ (S. 52, A. ff.). Aus der untheilbaren und unveränderlichen Substanz aber, und der materiell theilbaren (*εἷς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς*) wurde die Weltseele gebildet und in Zahlenverhältnisse geordnet (S. 35, A. ff.). In der hier gegebenen Reihe entspricht das erste Glied, das sich selbst Gleiche, offenbar dem, was im Philebus als das Vierte aufgeführt ist, und dafs dieses letztere Ursache, das erstere nur Muster der Sinnenwelt genannt wird, ist aus der Form der Darstellung im Timäus, wo ein besonderer Weltschöpfer als bewegende Ursache auftritt, leicht zu erklären. Ebenso unverkennbar ist die Identität der Weltseele mit dem, was im Philebus die Grenze heifst, denn was zu dieser gehört, *πάν ὃ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον*, ist ja dasselbe, was in das Gebiet der Weltseele fällt, indem diese die Gesetze des Universums in Zahlenverhältnissen darstellt. Bei dem Dritten, der sinnlichen Welt, sind auch die Ausdrücke in beiden Schriften beinahe dieselben. Und auch das *ἄπειρον* des Philebus läfst sich in der *χώρα* des Timäus ohne Mühe wiedererkennen, denn sein Hauptmerkmal, immer ein

Mehr und Minder, nie aber eine bestimmte Gröfse (ποσόν) zu seyn, ist eben die von der χώρα des Timäus prädicirte Formlosigkeit, die ewige Unruhe, welche ihr, für sich betrachtet, zugeschrieben wird; wenn aber über das Wesen dieses Elements im Timäus Vieles gesagt ist, was sich im Philebus nicht findet, so beweist dieß keineswegs, daß in beiden Schriften Verschiedenes gemeint sey, indem es im Philebus nicht um erschöpfende Darstellung, sondern nur um Auffindung des unterscheidenden Merkmals für die verschiedenen Klassen des Seyenden zu thun ist. Es bleibt somit zwischen dem Philebus und Timäus nur noch die Differenz übrig, daß die materielle Welt in dem letztern aus der Grenze und dem Unbegrenzten zusammengesetzt und die Ideenwelt Ursache dieser Zusammensetzung genannt wird, während im Timäus das Selbstige, das Verschiedene und die geschaffene Welt als ursprüngliche Faktoren auftreten, die beiden Seiten der letztern aber, die materielle und psychische, erst nachher unterschieden werden. Aber auch diese Verschiedenheit betrifft bloß die Form der Darstellung. Die beiden Grenzpunkte der Reihe, das Ideale und das Unendliche, stehen in beiden Darstellungen fest; die Mittelglieder zwischen jenen beiden aber, die Weltseele und die Sinnenwelt, konnten je nach dem Charakter der Darstellung sowohl zu einander als zu jenen in verschiedenem Verhältniß erscheinen. Im Philebus nun wird nach den Bestandtheilen des Seyenden gefragt, und zur Beantwortung dieser Frage von dem empirisch Daseyenden ausgegangen. Hier war also zunächst die Form, oder die Grenze, und die Materie, das Unbegrenzte, und das Produkt beider zu unterscheiden, der ideale Grund alles empirischen Daseyns dagegen stand im Hintergrund, und konnte nur so, wie es dort geschieht, nachgebracht werden. Im Timäus geht die Frage ganz im Allgemeinen auf die Ursachen der Welt; hier mußte zunächst der Unterschied der idealen und der materiellen Ursache (des νοῦς und der

ἀνάγκη vgl. Tim. 47, E. ff.) festgestellt, und aus diesen die geschaffene Welt sowohl ihrer idealen als ihrer materiellen Seite nach construirt werden, welches daher beides geschieht, das Erstere in dem über die Bildung der Weltseele, das Zweite in dem über die Entstehung der Elemente Gesagten. Dafs aber die geschaffene Welt selbst jenen beiden ursprünglichen Faktoren coordinirt erscheint, hat seinen Grund darin, dafs im Timäus zuerst die Wirkungen der Vernunft, dann die der Nothwendigkeit beschrieben werden sollten, wovon die natürliche Folge ist, dafs im ersten Theile das, worin jene ἀνάγκη gegründet ist, die Materie oder der Raum, noch nicht gesondert zum Vorschein kommen konnte, sondern die geschaffene Welt selbst der idealen entgegengesetzt wird, während doch nicht sie, sondern jene allgemeine Grundlage der Materialität gemeint ist. — Wichtiger jedoch, als die Frage über das Verhältnifs der Phileb. 23. ff. gegebenen Darstellung zu der des Timäus ist die andere, ob die hier aufgezählten Elemente des Seyenden dieselben sind, welche im Sophisten und im Philebus S. 16. als das Eins und das Viele, das *παντὸν* und *ἴσμερον*, oder mit welchen andern Namen vorkommen. Auf eine Identität beider könnte Phileb. 23, C. hinzuweisen scheinen. Das Eins müfste dann die Ideenwelt, als das sich selbst Gleiche seyn, das Viele die Räumlichkeit oder das Unbegrenzte. Allein hiemit ist ganz unvereinbar, dafs das Eins und das Viele Bestandtheile nicht blofs der empirischen Welt, sondern auch der Ideen selbst seyn sollen, während das *ἄπειρον* und die *χώρα* der Ideenwelt durchaus ferne sind (vgl. Tim. 52, A. — D. 31, B.). Das Viele der Ideen ist somit ganz verschieden von der Vielheit in der Erscheinungswelt; die letztere ist das räumliche Ausereinander, welches macht, dafs die Eine Idee in vielen, ebendeshwegen aber unvollkommenen Gestalten erscheint, und dafs hier Alles in dem beständigen Flusse des Mehr und Minder begriffen ist, ohne je zu feststehenden Maassen

und Verhältnissen zu gelangen; die Vielheit in der Idee dagegen ist nur die ruhende und bestimmte Gliederung eines und desselben Begriffs, durch verschiedene Merkmale und Beziehungen. Ebenso, wie die Vielheit, welche auch den Ideen zukommt, und die materielle Vielheit, müssen dann aber auch die Gegenglieder beider, das Eins, welches Bestandtheil aller Dinge, und das *τὸ αὐτὸν*, das unterscheidendes Merkmal der Ideen seyn soll, von einander und somit jene beiden formal logischen Principien überhaupt von den zwei metaphysischen, der Selbigkeit und Unbegrenztheit, verschieden gesetzt werden; und dieser Unterschied ist als wesentlich im Platonischen System begründet festzuhalten, wenn auch theils eine innere Beziehung der logischen Principien auf die metaphysischen zugegeben werden mufs, theils aus den angeführten Stellen des Philebus und manchen Aristotelischen (namentlich De an. I, 2.) wahrscheinlich wird, dafs Platon selbst das Eins, welches auch in den sinnlichen Dingen, und das Viele, welches auch in den Ideen ist, von der idealen Selbigkeit und dem Vielen der Materie im Ausdruck nicht immer scharf geschieden hat. Ist dem nun aber so, so differirt Platon's Lehre von den obersten Principien nach der Darstellung des Aristoteles bedeutend von der, welche die Platonischen Schriften enthalten; denn von den zwei Principien, welche Aristoteles angiebt, ist das formale dasselbe, das bei Platon als (logischer) Bestandtheil nicht nur der Ideen, sondern auch alles übrigen Seyenden bezeichnet wird; das materiale dagegen, das Grosse und Kleine ist nicht jenes Viele, das auch in den Ideen ist, sondern man darf nur die angeführten Stellen der Platonischen Schriften mit dem oben aus Aristoteles Beigebrachten vergleichen, um sich von der Identität jenes Grossen und Kleinen, welches zugleich das Nichtseyende ist, und die blofse Möglichkeit eines unendlichen Progresses in der Verminderung und Vermehrung darstellt, mit der *χωρά* des Timäus und dem *ἄπειρον* des Philebus

zu überzeugen ¹⁾. Wie diese Differenz der beiden Darstellungen zu erklären sey, ob aus einer im Platonischen System vorgegangenen Veränderung, oder einer Vermischung ursprünglich heterogener Elemente in der Darstellung des Aristoteles ²⁾, wird am Ende der gegenwärtigen Untersuchung noch zur Sprache kommen; hier ist nur noch auf einige bei Aristoteles selbst vorkommende Spuren einer Unterscheidung des Vielen, welches Materie der Ideen, von dem, welches Grundlage der Erscheinungswelt seyn soll, hinzuweisen. Dahin gehört schon der Ausdruck Met. I, 6. *φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐαὶν αἰτίαν μόνον κέχρηται* u. s. w., welcher andeuten könnte, daß die hier gegebene Darstellung der Platonischen Lehre von den Principien nicht rein aus der Quelle geschöpft, sondern durch eigene Schlüsse vermittelt sey. Ebenso scheint, wie bereits angedeutet wurde, in dem, was De an. I, 2. von dem *πρῶτον μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος* gesagt ist, eine Art idealer Räumlichkeit statuirt, und das Große und Kleine als Element der Ideen von der Materie im engern Sinn unterschieden zu werden. Besonders aber dürfte hier die Aeußerung Metaph. I, 6. 987, B. f. zu erwägen seyn: *τὸ δὲ οὐαὶ-*

- 1) BRANDIS (Rhein. Museum II. S. 579.) glaubt, dass beide zusammen, das *ταῦτόν* und *θάτερον*, dem Grossen und Kleinen entsprechen, was nach der bisherigen Ausführung wohl kaum noch einer besondern Widerlegung bedarf.
- 2) Eine Spur einer solchen Verwechslung wäre, wenn die Stelle auf Platon zu beziehen ist, auch in der Consequenz zu suchen, welche Phys. III, 6. fin. der Ansicht vom *ἅπτερον* als dem Alles Umfassenden entgegengehalten wird, dass es dann auch die intelligible Welt umfassen müsste; es fragt sich jedoch, ob diese Beziehung richtig, und nicht vielmehr ein mehr pythagoraisirender Platoniker gemeint ist. Simplicius wenigstens, welcher für die Beziehung auf Platon die Schrift über das Gute anzuführen scheint, hat jene Schrift nicht selbst in Händen gehabt.

δα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν [ἐγένετο] διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς
ἐξω τῶν πρώτων εὐφυνῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἐκ τινοῦ
ἐκμαγείου. Wenn hier unter den πρώτοι ἀριθμοὶ aller Wahr-
scheinlichkeit nach die Idealzahlen zu verstehen sind ¹⁾, so

- 1) *Πρώτοι ἀριθμοὶ* bedeutet, wie Alexander z. d. St. bemerkt (Scho-
lia coll. Brandis S. 551, B, 33. ff.) Primzahlen; ob aber Prim-
zahlen im gewöhnlichen oder einem andern Sinne, und in
welchem, ist die Frage. In der gewöhnlichen Bedeutung =
οἱ μονάδι μονῇ μετρούμενοι nimmt es ein am Schlusse der Bemerk-
ungen Alexander's befindliches Scholion, welches jedoch wahr-
scheinlich Glossem, wenn nicht eine von jenem angeführte
und der Anführungsworte beraubte fremde Erklärung ist.
Die Primzahlen sollen nicht aus der Dyas erzeugt werden,
weil sie nicht, wie alle andern Zahlen, zwei Faktoren haben.
Wäre jedoch dieses der Sinn der Stelle, so könnte nicht ge-
sagt werden, was im Ausdruck und Zusammenhang liegt, alle
andern haben die Zweiheit zu ihrer Materie. — Uneigent-
lich nimmt den Ausdruck: Primzahlen Alexander selbst, in-
dem er die ungeraden Zahlen damit bezeichnet glaubt. Sei-
ner Erklärung giebt auch BRANDIS (Rhein. Museum 2. B. S. 574.)
Beifall, beschränkt dieselbe jedoch mit Recht auf die unge-
raden Idealzahlen, denn die mathematischen können in
keinem Fall Primzahlen in Platon's Sinn genannt werden.
Aber auch mit dieser nähern Bestimmung ist die Erklärung
des περ. ἀρ. durch: ungerade Zahlen schwerlich richtig.
BRANDIS beruft sich darauf, dass auch nach Metaph. XIV, 4.
init. vgl. m. XIII, 7. (S. 1081, A, 23.) Platon nur die unge-
raden Idealzahlen nicht aus dem Grossen und Kleinen abge-
leitet habe, daher nur diese hier gemeint seyn können. Aber
in den angef. Stellen wird doch nur berichtet, die Anwen-
dung des Grundsatzes, dass alle Zahlen aus dem Eins und
der unbegrenzten Zweiheit hervorgehen, sey in der Platoni-
schen Philosophie nur an den geraden Zahlen (und auch hier,
wie es scheint, von Platon selbst nur an der Zweizahl) ver-
sucht worden, dass aber *in thest* auch die ungeraden als ab-
geleitet aus jenen beiden Elementen betrachtet wurden, sieht
man unter Anderem aus Met. XIII, 7. 1081, A, 21. οὐ γὰρ ἵσταν
ἢ διὰς πρώτης ἐκ τοῦ ἑνός καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἵππιστα οἱ ἐξῆς ἀριθ-

werden diese, oder die Ideen, hier ausdrücklich aus der Klasse des Seyenden, deren Materie das Große und Kleine (die *ἐτέρα φύσις*, außer dem Eins) ist, ausgenommen, oder es wenigstens die Art, wie sie aus dem Großen und Kleinen entstehen, von der Art, wie die andern Zahlen aus demselben erzeugt werden, in einer Weise unterschieden, welche einen Unterschied der beiden zu Grunde liegenden Elemente vorauszusetzen scheint; denn, wenn dem früher Erörterten zufolge die mathematische Zahl durch einfache Wiederholung der in der Zweizahl gesetzten Einheiten, die ideale dagegen dadurch gebildet wird, daß die ursprüngliche Eins mit dem Großen und Kleinen eine Reihe qualitativ verschiedener Verbindungen eingeht, so kann der Grund dieses verschiedenen Verhältnisses, in welchem das

μοι, ὡς λέγεται, δυάς, τριάς, τετράς. Jener Grund kann somit für unsere Stelle nichts beweisen; dagegen verlangt nicht nur der durch die Analogie von *πρώτη δυάς*, *πρώτη τριάς* u. s. w. und durch Met. XIII, 6. 1080, B, 21. gesicherte Sprachgebrauch, sondern auch der Zusammenhang, unter *πε. ἀριθμ.* hier mit TRENDLENBURG (Plat. de id. etc. S. 78. f.) die Idealzahlen überhaupt zu verstehen. Denn wenn im Folgenden der Platonischen Ansicht entgegengehalten wird: *καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίας· οὐ γὰρ εὐλογον οὕτως. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιῶσιν, τὸ δ' εἶδος ἅπασι γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μίας ὕλης μία τετράπεξα, ὃ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρειν εἰς ὧν πολλὰς ποιεῖ· κ. τ. λ.*, so kann dieses nicht darauf gehen, dass aus der Vereinigung des Eins mit der Zweiheit die Vielheit, welche in jeder einzelnen Zahl ist, entstehen soll, sondern jene Worte besagen: durch einmalige Vereinigung des Eins mit der ὕλη werde eine Mehrheit von Zahlen producirt. Diess ist aber bei den geraden so wenig, als bei den ungeraden Idealzahlen der Fall, da jede von diesen unmittelbar aus einer neuen und eigenthümlichen Verbindung des Eins mit dem Großen und Kleinen hervorgeht, sondern nur bei den mathematischen Zahlen, in denen allen sich nur die schon in der Zweizahl gesetzten Einheiten wiederholen.

Eins das eine und das anderemal zur *ἑλῃ* steht, kaum in etwas Anderem, als in einer verhältnißmäßig verschiedenen Beschaffenheit der letztern zu suchen seye. Näheres darüber freilich findet sich nirgends.

Ein zweiter schwieriger Punkt in dem Bericht des Aristoteles über die Platonische Philosophie betrifft die Ideenlehren. Zwar weder, daß die Ideen Substanzen, noch auch, daß sie numerische Einheiten sind, läßt sich beanstanden, vielmehr werden sie in den Platonischen Schriften selbst entschieden als solche dargestellt; dagegen scheint Aristoteles seinem Lehrer eine größere Lostrennung der Ideen von der Erscheinungswelt beizulegen, als wirklich in dessen System liegt. Unter seinen Einwürfen gegen die Ideenlehre ist einer der häufigsten der, daß über der Idee und der Erscheinung wieder ein Drittes Gemeinsames stehen müßte, in welchem diese beiden eins wären (Met. I, 9. 991, A, 1—8.), oder, wie dies gewöhnlich ausgedrückt wird ¹⁾, daß die Ideenlehre auf die Annahme des *τρίτος ἀνθρώπος* führe. Nun findet sich diese nämliche Einwendung gegen die Ideenlehre schon in Platon's Parmenides (S. 131, E. — 132, B.) und es läßt sich nicht annehmen, daß sie Platon dort vorgetragen haben würde, wenn er nicht überzeugt war, daß seine Lehre von den Ideen dadurch nicht getroffen werde. Es ist schon oben, in der Abhandlung über den Parmenides, bemerkt worden, wie Platon dieser sowie den übrigen in dem genannten Gespräch angeführten Schwierigkeiten der Ideenlehre dadurch zu ent-

1) Metaph. I, 9. 990, B, 17. Ebd. VII, 13. 1039, A, 2. Desselben Einwurfs bediente sich Aristoteles nach ALEXANDER (Scho lia in Arist. coll. Brandis S. 566.), welcher noch mehrere andere Wendungen desselben anführt, auch im vierten Buche der Schrift von den Ideen. — Von einer andern Bedeutung, in welcher der *τρίτος ἀνθρώπος* Met. XI, 1. 1059, B, 8. vorkommt, wird weiter unten die Rede seyn.

gehen glaubt, daß er die Erscheinung neben der Idee gar nicht zu einem selbständigen Daseyn kommen läßt, und wie eben der Parmenides die Absicht hat, die Idee als das die Vielheit der Erscheinungen wesentlich in sich Begreifende nachzuweisen. Denselben Zweck hat auch, was von Platon über das Wesen der Materie, und demzufolge über das Verhältniß der sinnlichen und mathematischen Dinge zu den Ideen gelehrt wird. Es bedarf wohl keines besondern Beweises mehr, da Aristoteles selbst zugiebt (Phys. I, 9.), und aus dem Timäus evident erhellt, daß die Platonische Materie nicht ein positives Substrat, sondern eine bloße Negation ist, das Nichtseyende, welches als das Andere der in sich begrenzten und sich selbst gleichen Idee das unbegrenzte Aufeinander des Raums ist, der endlose Fluß des Entstehens und Vergehens, Zu- und Abnehmens (denn dieses beides ist nach Platonischer Ansicht Ein und dasselbe, da das Anderswerden eben eine Räumlichkeit voraussetzt — (vgl. Parm. 138, B. f.). Hieraus folgt unmittelbar, daß weder die sinnlichen noch die mathematischen Dinge eine Realität haben, die sie nicht von der Idee geborgt hätten. Wenn daher die sinnlichen Dinge Nachbildungen der Idee im Gebiete des Raums seyn sollen, so heißt dieses so viel als: sie sind das Nichtseyende in der Form des Seyns; wesswegen sie auch in einer der Stellen, wo sich Platon am Deutlichsten hierüber ausspricht (Rep. VII, 514—519.), nicht als ein den Ideen nachgebildetes Wirkliches, sondern als bloße Abschattungen (εἰδωλα) von jenen dargestellt werden, und von den Ideen gesagt wird (Rep. V, 476, A.): αὐτὰ μὲν ἐν ἑκάστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστον, d. h. die für sich seyende Einheit der Idee werde in der Erscheinungswelt zu einer sich in sich verwirrenden Vielheit zerschlagen, so daß also das Positive, welches als Erscheinung angeschaut wird, nur die Idee selbst ist, aber in der inadäquaten Weise

der Räumlichkeit. Ebenso wenn die mathematischen Dinge, deren substantieller Innbegriff die Weltseele ist, die ewigen Gesetze und Verhältnisse der Erscheinungswelt ausdrücken, so ist doch dieses den Flufs des Werdens in bestimmten Zahlen und Maassen Fixirende nur die Idee selbst, durch deren Beziehung auf das Andere dieses zum Stehen gebracht wird, oder, wie dieß der Timäus ausdrückt, die sich selbst gleiche Substanz, welche mit der materiell theilbaren verbunden ist; die Weltseele oder die mathematischen Dinge also sind nichts Anderes, als die Ideenwelt selbst, in ihrer Beziehung auf das Nichtseyende, oder, was dasselbe besagt, die Ideen als Gesetze der Sinnenwelt. Von allem diesem wird jedoch bei Aristoteles gar keine Notiz genommen, sondern der Idee die Erscheinung mit gleichen Ansprüchen auf Wirklichkeit der Existenz gegenübergestellt, und nun allerdings mit gutem Grunde die Unmöglichkeit, beide zu vereinigen, dargethan. Andererseits läßt sich nun freilich auch sagen, daß Aristoteles darin im Grunde Recht habe, denn wenn die Erscheinung für sich das rein Nichtseyende wäre, und alle ihre Wirklichkeit von dem Hereinscheinen der Idee borgen müßte, so könnte auch nicht eine Trübung und Zersplitterung der Idee in ihr stattfinden; aber Aristoteles sagt nirgends, daß die Selbstständigkeit, welche er bei der Erscheinung der Idee gegenüber voraussetzt, eine von Platon selbst nicht gezogene Consequenz sey, der Vorwurf des *τοῖτος ἀνθρώπου* also die Platonische Ideenlehre nur mittelbar treffe, sondern er verfährt ganz, als ob er hiebei eine concessio argumentirte, womit Platon ein unverkennbares, wenn auch vom Standpunkt seines Beurtheilers aus sehr leicht erklärliches Unrecht angethan wird.

Auch eine andere Einwendung, die Aristoteles der Platonischen Ansicht entgegenhält, löst sich durch Beachtung des immanenten Verhältnisses, in welches von Platon die sinnlichen sowohl, als die mathematischen Dinge zur

Idee gesetzt werden. „Wenn Jemand,“ wird Metaph. III, 2. 997, B, 12. bemerkt, „neben die Ideen und das Sinnliche noch die in der Mitte liegenden Dinge stellen will, so wird er mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Denn offenbar müßte ebensogut, als es neben den idealen und sinnlichen Linien noch andere geben soll, auch bei allen übrigen Dingen dasselbe der Fall seyn; so daß es auch einen Himmel aufser dem sichtbaren Himmel, nebst der Sonne, dem Mond und den andern Himmelskörpern geben müßte. Wie soll man aber dieses glaublich finden? Auf gleiche Weise verhält es sich auch mit dem, was Gegenstand der Optik und der mathematischen Harmonik ist; auch dieses kann unmöglich neben der Sinnenwelt bestehen. Denn wenn es eine Mittelklasse von sinnlichen Dingen und Empfindungen geben soll, so müßte es offenbar auch Thiere geben in der Mitte zwischen den ewigen und vergänglichen.“ Dieselbe Einwendung findet sich Metaph. XI, 1. 1059, B, 3. ff., wo es Platon als Inconsequenz angerechnet wird, daß zwischen den idealen und sinnlichen Zahlen und Figuren noch mathematische in der Mitte liegen sollen, während er doch nicht ebenso auch einen dritten Menschen oder ein drittes Pferd annehme. Aber auch dieser Einwurf beruht auf einer mangelhaften Auffassung der Ideenlehre, einer Vorstellung nämlich, nach welcher die Ideen ganz dasselbe mit den sinnlichen Dingen seyn sollen, und zwischen beiden nur der Unterschied stattfindet, daß die einen ewig, die andern vergänglich sind ¹⁾. Von hier aus muß natürlich die Folgerichtigkeit vermist werden, wenn eine zwischen dem Sinnlichen und Idealen

1) Met. III, 3. 997, B, 5. ff. Vgl. Ebd. VII, 16. 1040, B. 30. αἰτιον δ', ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι, τίς τε καὶ ταυταὶ οὐσίαι αἱ ἀφθαρτοὶ παρὰ τὰς καθέκαστα καὶ αἰσθητάς. ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς (ταῦτα γὰρ ἴσμεν) αὐτοῦνθρωπον καὶ αὐτόπτερον, προστίθιντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ἔημα τὸ αὐτό.

angenommene Mittelklasse nur das Mathematische und nicht Dinge aller Art befassen soll. Nun hat allerdings Platon zu jener Auffassung der Ideenlehre hinreichende Veranlassung dadurch gegeben, daß seine Ideen, eines eigenen konkreten Inhalts ermangelnd, unmittelbar auf die empirischen Einzelheiten bezogen werden; aber was er eigentlich meint, wenn er ausführt, daß es von Allem, bis auf's Kleinste hinaus, Ideen gebe, ist offenbar nicht die Vorstellung, als ob jeder Klasse von Dingen eine äußerlich gleiche Gestalt in der idealen Welt entspreche, sondern der eigentliche Sinn jener Behauptung, selbst wenn es unmöglich seyn sollte, zu entscheiden, inwieweit er Platon von ihrer phantastischen Form gesondert zum Bewusstseyn kam, ist nur, die Idee als das Wirkliche in Allem, ohne Ausnahme, zu bezeichnen. Dann können aber auch die Mitteldinge ihrerseits nicht den sinnlichen äußerlich gleich seyn sollen, sondern den Inhalt jener Mittelklasse kann nur das ausmachen, worin sich das Ideale und das Sinnliche berührt, das Allgemeine in den vielen Einzelnen, oder die Gesetze der Erscheinungswelt, welche Platon in den mathematischen Verhältnissen erkannt zu haben glaubte, und demnach ganz consequent nur das Mathematische für Mitteldinge erklärte.

Gleichfalls nur für die Aristotelische Ansicht vorhanden ist eine dritte Inconsequenz, welcher sich die Ideenlehre schuldig machen soll, wenn Metaph. I, 9. 990, B, 15—17. bemerkt wird, aus den für die Ideenlehre vorgebrachten Beweisen würde folgen, daß es auch Ideen bloßer Verhältnisse gebe, was doch von den Anhängern jener Lehre selbst gelängnet werde, und S. 991, B, 4. ff., wenn die Ideen Ursache für das Seyn und Werden der Dinge seyn sollen, so müßten auch Kunstprodukte den Ideen ihr Daseyn verdanken, von diesen aber solle es keine Ideen geben. Die erstere Bemerkung erläutert ALEXANDER (z. d. St.) in einer übrigens nicht sehr klaren Darstellung, an dem Begriff der Gleichheit. Um so auffallender wird dadurch aber die

Behauptung, daß in der Ideenlehre keine Ideen der bloßen Verhältnisse angenommen werden; denn Platon selbst wählt¹⁾ als Beispiel für die Darstellung jener Lehre nicht nur überhaupt solche Verhältnißbegriffe, sondern ausdrücklich den Begriff der Gleichheit. Und ebenso, wenn behauptet wird, von Kunstprodukten, wie ein Ring, ein Haus u. dgl., gebe es keine Ideen, so ist dagegen geltend zu machen, daß Platon nach Rep. X, 596 f. auch in den Werken der Kunst nur die Nachahmung an und für sich seyender Wesenheiten erkannte.

Müßte hierin Aristoteles eine mangelhafte Auffassung der Platonischen Ansicht schuldgegeben werden, so dürfte dagegen in dem, was er über die enge Verbindung der Ideen- und Zahlenlehre sagt, das System, welches wir aus den Platonischen Schriften kennen lernen, mit seiner Darstellung besser übereinstimmen, als es beim ersten Anblick scheinen könnte. Sind die mathematischen Dinge die Ideen nach der Seite ihrer Beziehung auf die Erscheinungswelt betrachtet, so lassen sich auch umgekehrt den mathematischen Dingen, oder, da die Grundlage alles Mathematischen die Zahl ist, den Zahlen entsprechende Ideen angeben, oder vielmehr, die Ideen sind die mathematischen Dinge selbst, und unterscheiden sich von diesen nur dadurch, daß die Einheit, Zweiheit u. s. w., welche hier als Zahlen an ein zeitliches, oder als Figuren an ein räumliches Schema gebunden sind, dort als für sich seyende reine Begriffe angeschaut werden. Wird daher von dieser Gebundenheit des Mathematischen abstrahirt, und dasselbe von der Form der Zeit (dem Vor und Nach) frei gedacht, wird die Vielheit, welche den qualitativen Unterschied der Zahlen in einen bloß quantitativen, ihr logisches Nebeneinander in ein gleichgültiges Nacheinander verwandelt (sie aus ἀσυνβλήτοις zu συνβλητοῖς macht), weggenommen, so kommt man auf dem

1) Rep. V, 479. Phaedo 100, B. — 102, E. S. 74 f.

Wege der Negation zu den Ideen. Und so zeigt sich sowohl das, was Aristoteles über die Einerleiheit der Ideen und Zahlen, als auch, was er über den Unterschied der mathematischen und der Idealzahlen sagt, im Wesentlichen als wohlbegründet. Wobei aber freilich die völlige Identifizierung der Ideen mit den Zahlen, welche z. B. der Metaph. I, 9. 991, B. gegen jene geführten Polemik zu Grunde liegt, noch nicht gerechtfertigt ist ¹⁾, selbst wenn es sich wahrscheinlich machen lassen sollte, daß sich Platon mathematischer Formeln in seinen Vorträgen mehr, als in seinen Schriften, und in der Zeit, während welcher ihn Aristoteles hörte, mit besonderer Vorliebe bedient habe. Denn durch jene Verwandtschaft werden die Zahlen doch immer nur zu Symbolen der Ideen, bei denen gerade von dem, was den Charakter der Zahl ausmacht, abstrahirt werden muß, um die reine Idee zu gewinnen. Es ist daher wohl möglich, daß sich Aristoteles hier eine ähnliche Umstellung eines von Platon angegebenen Verhältnisses erlaubt, wie wir oben in Beziehung auf Raum und Materie des Timäus eine gefunden haben. Jenem sind die Ideen das Erste und die Zahlen das Abgeleitete; Aristoteles, nach seiner durchgängigen Richtung auf konkrete Bestimmtheit, geht von den Zahlen als dem Bekannteren aus, und sucht den Begriff der Idee durch den der Zahl zu erklären; dem Einen sind die Zahlen depotenzirte Ideen, dem Andern die Ideen sublimirte Zahlen. Und bestätigt wird dieser Verdacht dadurch, daß sich in den Platonischen Schriften,

1) Noch weniger allerdings die Auffassung der Theophrastischen Metaphysik (S. 313, 7. ff. ed. Brandis), der zufolge Platon die Zahlen als Principien der Ideen gesetzt haben soll, wenn nicht der Ausdruck ungenau und unter den Zahlen das Eins und die Zweierheit zu verstehen ist. Die Stelle lautet: *Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν [τὰ ὄντα] εἰς τὰς ἀρχὰς δοξάζειν ἂν ἵπτεσθαι τῶν ἄλλων. εἰς τὰς ἰδίας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς. ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς.*

wenn sie auch zu einer Verbindung der Zahlen- und Ideenlehre die Prämissen an die Hand geben, doch über diese Verbindung selbst fast gar nichts findet. Phileb. 56, D. — 57, A. wird eine doppelte Art zu zählen, zu rechnen und zu messen unterschieden; „die Einen nämlich zählen ungleiche Einheiten zusammen, wie zwei Heere und zwei Ochsen, und überhaupt zwei der grössten oder der kleinsten Dinge; die Andern dagegen werden nie mit sich selbst übereinstimmen, wenn man ihnen nicht zugiebt, daß von zehntausend Einheiten keine von der andern verschieden sey.“ Diese Unterscheidung ist jedoch nicht dieselbe mit der zwischen der mathematischen und der idealen (begrifflichen) Behandlung der Zahlen; die Zahlen, welche hier Gegenstand der reinen Mathematik seyn sollen, sind *συμβλητέα*, und es ist hier also mehr der Unterschied zwischen den *ἀριθμοὶ ἀσθητοὶ* ¹⁾ und *μαθηματικοί*, als der zwischen den letztern und den *νοητοί* ausgesprochen. Aehnlich verhält es sich auch mit dem, was im siebenten Buche der Republik über die verschiedenen Arten, wie das Studium der Mathematik betrieben werden könne, gesagt ist. Auch hier werden (S. 521, C. — 532, D.) nur überhaupt eine reine und empirische, nicht aber eine mathematische und dialektische Behandlung des Mathematischen einander entgegengesetzt, und es wird (S. 526, A.) von den Einheiten der reinen Arithmetik versichert, sie seyen *ἴσων τε ἕκαστον πᾶν παντὶ καὶ οὐδὲ σμικρὸν διαφέρων* ²⁾, was sich von den qua-

1) Ueber diese, welche von Aristoteles nur einigemal beiläufig erwähnt werden, und für die Darstellung des Platonischen Systems ohne weitere Bedeutung sind, vergl. TRENDLENBURG a. a. O. S. 72. f.

2) WEISSE (Arist. v. d. Seele, übers. u. m. Anm. S. 126. f.) glaubt gerade hier den Beriff des *ἀριθμὸς ἀσύμβλητος* zu finden. Er übersetzt: „Von welchen Zahlen spricht ihr? Von solchen, in welchen das Eins, wie ihr es meint, ist; gleich jedes einzelne jedem einzelnen, und nicht im Geringsten verschieden;

litativ verschiedenen Einheiten der Idealzahlen nicht sagen liefs. An die letzteren könnte noch eher eine Aeußerung am Schlusse des fünften Buchs der Republik erinnern, wo der Unterschied der Vorstellung und des Wissens, des *δοξαστόν* und *γνωστόν* auseinandergesetzt wird. Dem Gebiete der reinen Vernunftkenntnifs gehört nach dieser Darstellung alles das an, was für sich bestehend sich immer gleich verhält, zum Gebiet der Vorstellung gehört dasjenige, welches sich als ein Vieles, und bald so bald anders beschaffen darstellt. Zu dem letztern nun wird (S. 479, B.) unter Anderem auch das viele Doppelte gerechnet, welches auch wieder als Halbes, das viele Grosse, welches auch wieder als Kleines, das viele Leichte, welches auch wieder als Schweres erscheint, und von dem sich der Philosoph zu dem Ansich der Dinge erheben soll. Hier wird unlängbar zwischen blofs mathematischen Zahlen und den Zahlen an sich, oder den Idealzahlen, ebenso zwischen blofs mathematischen und idealen Gröfsen unterschieden; aber allerdings ist diese Unterscheidung nur die allgemeine zwischen dem Ding und der Idee, und die Zahlen repräsentiren hier nicht, wie bei Aristoteles, die ganze Ideenwelt; die eigenthümliche Beziehung der Zahlen zu den Ideen, welche jenem zufolge von Platon gelehrt wurde, ist also auch hier nicht zu finden. Wenn aber TRENDLENBURG ¹⁾

Theile aber ganz und gar nicht in sich habend?“ Man sieht nicht recht, ob nach seiner Ansicht hier gesagt werden soll, dass die Einheiten in den Zahlen der reinen Mathematik einander gleich, oder, dass sie einander ungleich seyn sollen; im erstern Falle wären sie *συμβλητοί*, im andern entsteht ein Sinn, der mit dem Zusammenhang durchaus unverträglich ist, und dessen Möglichkeit nachzuweisen auch WISSEN nicht versucht hat.

- 1) Rhein. Museum 2. B. S. 566. f. Für die obige Annahme wird hier Metaph. XIV, 6. fin. angeführt, wo bemerkt wird, es sey unrichtig, die Harmonieen als Grund für die Annahme von

und BRANDIS ¹⁾ die harmonischen Zahlen des Timäus für Idealzahlen halten, so kann dieß nicht für richtig angesehen werden; denn diese machen die Gliederung der Weltseele aus, die Weltseele aber ist die Idee in ihrer Beziehung auf die sinnliche Welt, oder der Innbegriff des Mathematischen.

§. 4.

Aristoteles über Platon's Physik.

Weit geringere Ausbeute, als hinsichtlich der bisher betrachteten Punkte, gewähren die Aristotelischen Schriften in Betreff der Platonischen Physik und Ethik, nicht nur, weil Aristoteles bei seiner eigenen Darstellung dieser Wissenschaften der Platonischen Ansicht viel weniger Erwähnung thut, sondern namentlich auch, weil das, was er bei solchen Veranlassungen berichtet, nur sehr selten neue Aufschlüsse giebt, und meistens mit ausdrücklicher Berufung auf einzelne der noch vorhandenen Gespräche gesagt ist. Und hieraus kann man, besonders da auch unter den verloren gegangenen Schriften des Aristoteles keine erwähnt werden, welche sich mit den mündlichen Aussprüchen seines Lehrers über specielle ethische und naturwissenschaftliche Gegenstände beschäftigten, sondern gleichfalls nur Auszüge aus dessen Schriften ²⁾, wohl mit Recht den Schluß

Ideen anzuführen, da die harmonischen Zahlen *συμβλητοὶ* seyn. Aber diese Stelle bezieht sich nicht auf Platon selbst, sondern auf gewisse Platoniker, und zwar Allem nach solche, die von der Lehre ihres Meisters abweichend die mathematischen Zahlen mit den idealen vermischten. Vgl. S. 1093, B, 15. καὶ τὰλλα δὴ ὅσα συνάγουσιν ἐκ τῶν μαθηματικῶν θεωρημάτων.

1) A. a. O. S. 84.

2) Τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος α', β', γ'. Τὰ ἐκ τῆς πολιτείας α', β'. Diog. Laërt. V, 22. Ebd. §. 25. werden Τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτέων α' erwähnt, und dem Ausdruck nach muss der Platonische Timäus gemeint seyn. Der Anonymus Menagii

ziehen, daß sich Platon in seinen mündlichen Vorträgen meist nur mit den allgemeinen Grundlagen seines Systems beschäftigt, die Ausführung im Einzelnen dagegen fast ganz seinen Schriften vorbehalten habe. Die folgende Darstellung könnte sich deswegen ganz kurz fassen, wenn es nicht immerhin von Werth wäre, auch da, wo wir die näheren Quellen besitzen, die Auffassung und die Einwendungen des Aristoteles kennen zu lernen.

Zunächst an die Metaphysik schloß sich einige Bemerkungen unsers Philosophen über den ganzen Standpunkt der Platonischen Naturbetrachtung an, worin er derselben theils ein ungehörliches Vorherrschen, theils eine Vernachlässigung der teleologischen Betrachtungsweise vorwirft. Jones, wenn De gen. et corr. II, 9. 335, B. mit Beziehung auf Phaedo 100, B. ff. bemerkt wird: Wenn die Ideen für das Seyn und Werden der Dinge Ursache seyn sollten, so müßten dieselben die Dinge ihrer Gattung (auch ohne Mittelursachen) fortgehend erzeugen, da ja die Ideen und das sie Aufnehmende immer vorhanden seyen; aber auch die Erfahrung zeige bei Manchem andere Ursachen, z. B. den Arzt als Ursache der Gesundheit, den Lehrer als Ursache des Wissens. Der zweite Vorwurf wird Metaph. I, 7. 988, B. den früheren Philosophen überhaupt gemacht, indem gesagt wird: sie machen zwar das Gute in gewissem Sinn zur Ursache, aber *οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός*: sie machen dasselbe nämlich zur Ursache des Seyns, unterlassen es aber, nachzuweisen, daß die Dinge um seinetwillen seyen oder werden. Beides schließt einander nicht aus; indem die Ideen mit Vernachlässigung der Mittelursachen alleiniger Grund der Dinge seyn sollen, nehmen sie ebendamit die Gestalt physikalischer Ursachen an, und werden nicht als Zweck von diesen losgetrennt. Daß übrigens der

(S. 201.) hat: *Ἐκ τῶν Τιμαίου καὶ Ἀρχύτου*, verstand also den Pythagoräer Timäus darunter.

zweite Vorwurf Platon nur theilweise trifft, zeigt der Timäus.

Was Aristoteles über den Inhalt der Platonischen Physik bemerkt, betrifft, nach Abzug minder bedeutender Einzelheiten ¹⁾ die Lehren von der Materie, dem Raum und der Zeit, von den Elementen und von der Seele.

Seine Angaben über die Platonische Lehre von der Materie, dem Raum und der Zeit mußten größtentheils schon oben (§. 1. 2.) angeführt werden, und es wurde gezeigt, wie er, bei im Ganzen richtiger Auffassung des Platonischen Begriffs der Materie, doch durch Verkennung des Mythischen im Timäus dazu kommt, Platon einiges mit dem Geist seines Systems nicht Uebereinstimmende beizulegen. In den bereits angeführten Stellen sind auch die Einwendungen zu finden, welche Aristoteles, zunächst freilich nicht Platon's eigentlicher Ansicht, sondern nur derselben in ihrer unmittelbaren mythischen Form entgegenhält, indem gegen eine Entstehung der Zeit aus dem Begriffe des Jetzt, als des immer zwischen einer Gegenwart und Vergangenheit in der Mitte Liegenden ²⁾, gegen eine zeitliche Entstehung der Welt theils aus der in der Unend-

1) De sens. et sens. c. 2. 437, B, 11. ff. vergl. Tim. 45, B. ff. über das Sehen; De rep. c. 5. vgl. Tim. 79. über das Athmen; ferner einige beiläufige Bemerkungen über Platonische Definitionen, z. B. Top. 10. 148, A, 15. οἷον ὡς Πλάτων ὁρίζειται, τὸ θνητὸν προσάπτων ἐν τοῖς τῶν ζώων ὁρισμοῖς. Diese Bemerkung darf, um nicht der im Timäus gemachten Unterscheidung zwischen sterblichen und unsterblichen Thieren zu widersprechen, nicht so verstanden werden, als ob Platon in der Definition des ζῶον selbst das Merkmal: sterblich beigelegt hätte, sondern nur so, dass z. B. der Mensch als ein ζῶον θνητὸν ὑπόπουν δέπουν ἄπτερον (Analyt. post. II, 5. 92, A, 1.) definirt wurde u. s. w.

2) Phys. VIII, 1. 251, B, 19 — 26.

lichkeit der Zeit ¹⁾ und dem Begriff der Bewegung selbst ²⁾ gesetzten Unendlichkeit der Bewegung, theils aus der von Platon angenommenen Unvergänglichkeit der Welt ³⁾, gegen die Annahme eines der Entstehung der Welt vorangehenden Chaos aus der Unmöglichkeit, ein Negatives als das Erste zu setzen ⁴⁾ argumentirt wird. Zu der oben aus Phys. IV, 2. angeführten Behauptung, daß Platon den Begriff des Raums durch den der Materie erklärt habe, ist hier nachzutragen, daß jener Stelle zufolge auch in dem ἀγροφα δόγματα die Identität des Raums und der Materie gelehrt wurde. Aristoteles bemerkt, das μεταληπτικὸν sey dort anders, als im Timäus bestimmt worden; doch betraf der Unterschied wohl mehr den Ausdruck, als die Sache ⁵⁾. — Mehr auf das Formelle an der Darstellung des Timäus bezieht sich der Tadel, welcher De gen. et corr. II, 1. 329, A, 13. ff. ausgesprochen wird, daß in derselben nicht klar werde, ob sich Platon die Materie von den Elementen gesondert denke, oder nicht, und daß er das von ihm angenommene materielle Substrat in der weitern Ausführung (für die Konstruktion der Elemente selbst) nicht benütze; aber auch diese Einwendung hängt mit der bereits bemerkten Verkennung des Mythischen im Timäus zusammen, der zufolge jenes Substrat als etwas Körperliches und zeitlich Früheres angesehen wird.

1) A. a. O. Z. 26. ff.

2) A. a. O. S. 251, A, 17. εἰ μὲν τοίνυν ἐγένετο τῶν κινητῶν ἑκαστον, ἀναγκαῖον πρότερον τῆς ληφθείσης ἄλλην γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατόν κινηθῆναι ἢ κινῆσαι. Ist aber die Bewegung ewig, so muss es auch das Bewegliche seyn, denn die Bewegung ist (Z. 9.) ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν.

3) De coel. II, 10.

4) De coel. III, 2. 300, B. f.

5) Vgl. SIMPLICIUS z. d. St. TRENDLENBURG Plat. de id. etc. S. 58.

Eine Prüfung des im Timäus über die Entstehung der Elemente aus Atomen Ausgeführten enthält die Stelle De coel. III, 1. 298. B, 33. ff. Was hier gegen dieselbe geltend gemacht wird, ist Folgendes: 1) Ebenso, wie die Körper aus Flächen, lassen sich auch diese aus Linien, und die Linien aus Punkten zusammensetzen; es gäbe also untheilbare Längen, was (Phys. VI, 1.) unmöglich ist. 2) Wenn die Körper eine Schwere haben, so müßten auch die Flächen, aus denen sie zusammengesetzt sind, eine Schwere haben, dann aber die Linien und die Punkte, was unmöglich ist, denn jede Schwere setzt eine Anzahl von Theilen voraus. 3) Ausser den von Platon angenommenen Körpern lassen sich auch solche denken, die durch Aufeinanderlegen der Flächen (eine σύνθεσις κατὰ πλάτος) entstanden wären. 4) Soll die specifische Schwere der Körper auf der gröfseren Anzahl von Atomen beruhen, aus denen sie zusammengesetzt sind, wie der Timäus sagt, so haben auch die Linien und der Punkt eine Schwere; beruht sie aber auf einem qualitativen Unterschied der Elemente, so müßte auch den Flächen, aus denen die einzelnen Elemente zusammengesetzt sind, eine specifische Schwere beigelegt werden. 5) Ueberhaupt aber würde aus dieser Lehre folgen, dafs es entweder gar keine Gröfse gebe, oder doch eine solche, die durch Auflösung in ihre einfachsten Bestandtheile, die Punkte, vernichtet werden kann. — Eine weitere Fortsetzung dieser Prüfung, mit besonderer Berücksichtigung der Frage über Entstehung der verschiedenen Elemente aus einander, giebt de coel. III, 7. 8. 306, A. — 307, B. Wenn die Elemente durch Lostrennung der ursprünglichen Flächen von einander entstehen sollen, wird hier bemerkt, so folgt 1) daraus, was weder an sich wahrscheinlich ist, noch durch die Erfahrung bestätigt, aber dafsungeachtet von Platon angenommen wird, dafs nicht alle Elemente in einander übergehen können. 2) Bei denen, welche in einander übergehen, machen die überschüs-

sigen Dreiecke ¹⁾ einen Uebelstand. 3) Bei dieser Ansicht würde die Materie aufhören, etwas Körperliches zu seyn. 4) Bei derselben könnte nicht jeder Körper theilbar seyn; denn wenn z. B. die Pyramiden, aus welchen das Feuer besteht, getheilt würden, erhielte man nicht wieder Pyramiden, der Theil des Feuers wäre also kein Feuer. 5) Durch die von Platon angenommenen Figuren der Elemente wird der seiner Voraussetzung nach erfüllte Raum nicht vollkommen ausgefüllt. 6) Die Erfahrung lehrt, daß sich die Gestalt der Elemente nach dem sie umgebenden Raume richtet, was bei der atomistischen Ansicht unmöglich wäre. 7) Aus jenen Elementen könnte kein zusammenhängender Körper entstehen, denn durch bloße Zusammensetzung diskreter Größen läßt sich kein solcher bilden. 8) Die qualitativen Unterschiede der Elemente lassen sich nicht aus einer Verschiedenheit ihrer Figur erklären, und noch weniger die einander entgegengesetzten Eigenschaften der Körper, denn einer Figur ist nichts entgegengesetzt. — Dieser Einwurf, daß die Veränderungen und Qualitäten der Körper bei der Platonischen Ansicht unerklärt bleiben, wird auch De gen. et corr. I, 2. 315, B, 30. ff. ausgeführt; dabei finden sich über den Unterschied der Demokritischen und Platonischen Atomistik, und darüber, daß die eine mehr einen naturwissenschaftlichen, die andere mehr einen logischen Charakter habe, treffende Bemerkungen.

Hinsichtlich der Lehre von der Seele — der Weltseele sowohl, als der menschlichen, denn beides ist hier nicht getrennt — wurde bereits der eigenthümlichen Verbindung Erwähnung gethan, in welche von Aristoteles De an. I, 2. 404, B, 15. ff. zwei nicht unmittelbar zusammengehörige Stellen des Timäus gebracht werden. Ebendasselbst wird aus der Schrift *περὶ φύσεως* die Angabe angeführt, daß Platon das *ἀντοζῶν* aus der Idee des Eins

1) *Ἡ τῶν τριγώνων παραώρησις.* Vgl. Tim. 56, D. f.

und der ersten Länge, Breite und Tiefe zusammengesetzt habe, die anderen Thiere aber dem entsprechend; d. h. wie die Idee des Thiers ¹⁾ das Eins, oder das Sichselbstgleiche und die Vielheit ²⁾, also die sämtlichen Elemente des Seyenden in sich hat, so sind auch die einzelnen Thiere aus denselben Elementen, nur in verschiedener Potenz, zusammengesetzt, jedes also ist ein Mikrokosmos. Diese Darstellung entspricht, abgesehen von der oben erörterten, Annahme des räumlichen Elements in der Idee, im Wesentlichen ganz der des Timäus, wo ja auch dem *νοητὸν ζῶον* die gewordenen aber unsterblichen Thiere (das Weltganze und die Weltkörper, oder die Götter) nachgebildet

1) Unter dem *αὐτοζῶον* wollen (BRANDIS de perd. Ar. libr. S. 56.) und TRENDLENBURG (Plat. de id. S. 86. f. Zu Arist. De an. S. 228. f.) nach dem Vorgang des Simplicius und mit Berufung auf Tim. 30, B. u. A. die ideale Welt verstanden wissen. Denn wenn es *animans* bedeuten sollte, „ea quae sequuntur (*ἔτι δὲ καὶ ἄλλως* etc.) et sejuncta essent, et mera repetitio“ (Trend.). Eben dieser Grund spricht aber dafür, *ζῶον* in seiner eigentlichen Bedeutung: „lebendes Wesen“ zu fassen, denn die Worte: *ἔτι δὲ καὶ ἄλλως* können nicht etwas völlig Neues, sondern nur einen neuen Ausdruck der schon im Vorhergehenden dargestellten Lehre einführen. Jedenfalls aber verlangt der Zusammenhang die obige Erklärung. Arist. will Aeusserungen Platon's anführen, aus denen hervorgehe, dass er die Seele aus den Elementen zusammengesetzt habe; eine solche ist aber in den Worten: *ὁμοίως — ὁμοιοτρόπως* nur dann enthalten, wenn *ζῶον* im eigentlichen Sinn genommen wird. Eine Analogie dafür, dass es ohne weitem Beisatz das Universum bedeuten könne, lässt sich ohnediess nicht beibringen; im Timäus wird die Welt ein *ζῶον* genannt, woraus aber nicht folgt, dass *ζῶον* überhaupt = *κόσμος*.

2) Denn diese wird durch das *πρῶτον μῆκος* u. s. w. ausgedrückt, wobei man sich nur erinnern muss, dass Aristoteles in der Darstellung der Platonischen Philosophie zwischen Vielheit und Räumlichkeit nicht unterscheidet.

sind, und diesen die sterblichen (Tim. 41, B.), aber so, daß sich die unsterblichen Thiere von dem *αυτοζῶον* durch die Leiblichkeit (Tim. 31, B.), die sterblichen von diesen durch geringere geistige und leibliche Trefflichkeit unterscheiden ¹⁾, wo also die wirklichen Thiere ebenso, wie bei Aristoteles, als eine auf niedrigerer Stufe stehende Vereinigung der sämtlichen in der Idee des Thiers gesetzten Elemente beschrieben werden ²⁾. — Dasselbe, fährt Aristoteles fort, habe Platon auch noch anders ausgedrückt, dadurch, daß er das Eins die Vernunft nannte, die Zweiheit die Wissenschaft, die Zahl der Fläche aber die Vorstellung, und die des Körpers die sinnliche Empfindung. „Unter den Zahlen nämlich wurden dabei die Gattungen und Principien selbst verstanden, denn dieselben bestehen aus den Elementen [der Dinge, dem Eins und dem Vielen]; die Dinge aber werden theils vermittelt der Vernunft beurtheilt, theils vermittelt der Wissenschaft, theils vermittelt der Vorstellung, theils vermittelt der Empfindung“. Jene mathematische Formel, deren sich Platon bediente, sollte demnach bedeuten: die verschiedenen Arten des Erkennens rühren von den verschiedenen Bestandtheilen der Seele her; dadurch, daß das Eins (das Sichselbstgleiche oder die Idee) in ihr ist, sey sie der Vernunft, d. h. der reinen Erkenntniß der Idee fähig, dadurch, daß sie am Raum und der Körperwelt theilnimmt, der in dem trüben Spiegel der Sinnlichkeit vielfach gebrochenen ³⁾ empirischen Erkenntniß, welche selbst je nach dem Maasse, wie die ideale Einheit mehr oder weniger verloren geht, verschiedene Stufen hat. Tritt die einfache Punktualität der Idee in der ersten räumlichen Dimension zur Linie auseinander, so muß auch das rein begriffliche Erkennen zur

1) Vgl. Tim. 40, A. 41, D. 51, E.

2) Vgl. Tim. 42, E.

3) Rep. V, 476, A.

Verstandesreflexion (ἐπιστήμη, oder wie es die Republik nennt, διάνοια) werden; breitet sich die Linie zur Fläche aus, so muß sich auch die Verstandeserkenntniß, welche zwar schon ein Dualismus, aber doch einfach vom Subjekt aufs Object gerichtet ist ¹⁾, in die unsichere Vielheit schwankender Vorstellungen zerschlagen; verdichtet sich die Fläche zum Körper, so wird ebendeshalb das an die Körperwelt gebundene Erkennen ein solches werden, bei dem die Einheit und Klarheit der Idee in der maafs- und bewußtlosen Sinnesempfindung erstirbt. Dafs es unmöglich ist, das Phantastische in dieser Darstellung völlig zu überwinden, und zur Durchsichtigkeit zu bringen, läßt sich nicht läugnen; aber dieser mit der ganzen Platonischen Vorstellungsweise über das Sinnliche zusammenhängende Mißstand trifft ebenso die Aeußerungen des Timäus, und das Wahre ist wohl, dafs sich Platon der von Aristoteles angeführten Darstellung zwar bediente, dafs es ihm aber dabei weniger um die einzelnen Züge derselben, als um den Grundgedanken zu thun war, den er in verschiedenen Formen ausdrückt, die Seele nämlich als das zwischen der Ideen- und Sinnenwelt Vermittelnde und aus beiden Gemischte darzustellen.

Ueber eine andere Bestimmung der Platonischen Psychologie, die Phaedr. 245, E. gegebene Definition der Seele als des ἀντὶ κινεῖν, finden sich Metaph. XII, 6. 1071, A. f. ²⁾ einige Bemerkungen. Es wird Platon nämlich vorgeworfen, dafs er nicht sage, was die Ursache, die Beschaffenheit und der Zweck jener Bewegung sey; zugleich findet Aristoteles einen Widerspruch zwischen dem Phädrus und Timäus, da die Seele dem letztern zufolge erst mit der Welt entstanden, nach jener Darstellung ewige Ursache der

1) *Μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἑν.* Arist. a. a. O.

2) De an. I, 2. init. I, 3. in. bezieht sich speziell auf Platon, wie Weiss z. d. St. richtig bemerkt.

Bewegung seyn solle. — Auf die Platonische Unterscheidung verschiedener Theile der Seele bezieht sich ohne allen Zweifel was De an. I, 5. 411, B. gegen eine solche Trennung des Seelenwesens treffend bemerkt wird; bestimmter ist De an. III, 9. 433, A, 22. ff. von drei Theilen die Rede; ebendasselbst und M. Mor. I, 1. 1182, A, 23. ff. (vielleicht aus jener Stelle und Eth. Nic. I, 13.) geschieht der weniger genauen Dichotomie Erwähnung, welche Rep. IV, 439, D. Tim. 69, C. ff. und an einigen Orten vorkommt, — Von nicht ganz sicherer Beziehung auf Platon ist die Aeußerung De an. III, 4. 429, A, 27. ff. εὖ δὲ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητικὴ οὔτε ἐντελεχεία, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. Aus den Platonischen Schriften kann hiezu Phileb. 30, C. Tim. 30, B. verglichen werden. — Die letzten Worte der angeführten Stelle und noch deutlicher eine Aeußerung De an. III, 5. 430, A, 23. betreffen die Lehre von der Wiedererinnerung, auf welche auch die Ausführung verschiedener Aristotelischer Schriften über die Entstehung der begrifflichen Erkenntniß Rücksicht nimmt¹⁾; da jedoch Platon hiebei nicht genannt, und auch seine Ansicht nicht genauer bezeichnet wird, kann hier nicht weiter von derselben die Rede seyn.

Von dem Verhältniß, welches Platon der Seele zum Körper anweist, handelt De an. I, 3. 406, B, 25. ff., welche Stelle eine Kritik über Tim. 34, C. — 37, C. enthält. Daß nun auch in dieser Darstellung das Mythische auffallend verkannt, und namentlich die Nichtigkeit der Materie in Platon's Sinn nicht genug beachtet ist, wurde bereits bemerkt. Doch treffen einige der hier erhobenen Einwendungen auch die Platonische Ansicht selbst, und nicht bloß die Form, in welcher der Timäus dieselbe darstellt, wenn geltend gemacht wird, das Denken sey überhaupt keine Bewegung, sondern vielmehr eine Ruhe, die Verbindung der

1) Vgl. BAKER, die Philosophie des Arist. 1. B. S. 345. ff.

Seele mit dem Körper sey für diese mühselig, und nicht begründet, auch über die Beschaffenheit des Körpers, in den die Seele gepflanzt werde, kein genügender Aufschluss gegeben.

§. 5.

Aristoteles über Platon's Ethik.

Ueber die Platonische Ethik ist wieder etwas mehr, als über die Physik, aus Aristoteles anzuführen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Platon das Ethische in seinen mündlichen Vorträgen ebenso, wie in seinen Schriften, verhältnißmäßig mehr berücksichtigte. Gegenstand der Untersuchung sind in dieser Beziehung drei Punkte: die Lehre vom höchsten Gut, die Moral und die Politik.

Die Platonische Lehre vom Guten hatte Aristoteles ebenso, wie andere Schüler Platon's ¹⁾, nach Vorträgen seines Lehrers in einer eigenen Schrift dargestellt, die bald unter dem Titel: *περὶ τὰγαθού*, bald unter dem andern: *περὶ φιλοσοφίας*, unter dem letztern von ihm selbst, angeführt wird. Von dieser Schrift sind aber nur wenige Fragmente erhalten, und auch diese betreffen nicht sowohl die Lehre vom Guten unmittelbar, als die Ideenlehre im Allgemeinen. Wir sind daher ganz an die noch vorhandenen Aristotelischen Schriften gewiesen, in welchen sich nur dürftige und meist dunkle Bemerkungen hierüber finden. — Noch mehr in das Gebiet der Metaphysik, als in das der Ethik gehörig, übrigens von etwas unsicherer Beziehung auf Platon ist, was *Metaph. XIV, 4.* ²⁾ ausgeführt wird. Es werden hier unter den Anhängern der Ideenlehre zweierlei Ansichten über das Gute unterschieden, indem die Einen das Eins an sich und das Gute an sich für identisch

1) Vgl. BRANDIS de perd. Arist. etc. S. 3.

2) S. 1091, B, 13. ff.; vgl. *Met. XII, 10.* 1075, A, 34—36.

hielten, die Andern das Eins zwar nicht für vollkommen identisch mit dem Guten, aber doch für das wesentlichste Element desselben ¹⁾. Ueber die erstere Ansicht nun wird bemerkt, es sey zwar ganz richtig, das höchste Princip als das Gute zu bestimmen, dagegen könne dieses nicht das Eins, oder überhaupt ein Element der Zahl seyn, denn da würden alle Einheiten und Zahlen, somit, da die Ideen Zahlen sind, die Ideen von allen Dingen etwas Gutes, die Materie dagegen oder die Vielheit müßte als das Princip des Bösen bestimmt werden, woraus folgen würde, daß das Böse der Ort des Guten und das *δυνάμει ἀγαθὸν* sey, und daß es nach dem Princip seiner eigenen Auflösung Verlangen trage. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, haben

- 1) Diesen Sinn finden wir in den Worten: *τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι οὐσίαν μέντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ὄντος εἶναι μάλιστα. ἡ μὲν οὖν ἀπορία αὐτῇ, ποτέρως δὲ λέγειν.* So wie diese gegenwärtig im Text stehen, und schon von Pseudo — Alexander gelesen wurden, sind sie ohne Zweifel defekt, denn 1) das *οἱ μὲν* hat weder dem Sinn noch der Construction nach ein Correlat im Folgenden. Ein solches ist weder das *οἱ δὲ* Z. 35., das dem Sinne nach keinen Gegensatz gegen unser *οἱ μὲν* bildet, und überdiess an dem *ὁ μὲν ἔφηνε* seine nähere und nothwendige Beziehung hat, noch sind es die Worte: *ἦν ἕνα φεύγοντες* u. s. w. (Z. 22.); denn die Ansicht, dass das Eins nur Princip der mathematischen Zahl sey, ist der von der Identität des Eins und des Guten gar nicht direkt entgegengesetzt, und wird überdiess hier viel zu beiläufig aufgeführt, als dass man eine Entgegensetzung als Absicht des Schriftstellers annehmen könnte. 2) Der beschränkende Satz: *οὐσίαν μέντοι* u. s. w. setzt voraus, dass von Solchen die Rede gewesen sey, welche die Identität des Eins und des Guten läugneten; und dasselbe wird 3) durch das *ποτέρως* angedeutet. Es müssen daher mehrere Worte ausgefallen seyn, welche besagten: Andere hielten das Gute nicht für das (als oberstes Princip gesetzte) Eins selbst, waren aber doch der Ansicht.

Einige das Eins zwar als Princip gesetzt, aber das der mathematischen Zahl ¹⁾. Die zweite Ansicht, deren Anhänger zuerst in der Mehrzahl bezeichnet waren, wird nachher auch wieder einem Einzelnen zugeschrieben, welcher die Identität des Eins und des Guten eben deswegen aufgegeben habe, um nicht das Böse zum Wesen der Vielheit machen zu müssen. Dieser Letztere nun soll nach der Erklärung Pseudo — Alexander's zu der Stelle Spensipp seyn, und dieß ist nicht unwahrscheinlich, da dieser Philosoph auch nach Eth. Nic. I, 4. 1096, B, 5. ff. das Eins nur in der Reihe der verschiedenen Güter aufzählte. Die Ansicht, daß das ideale Eins das Gute sey, rührt wahrscheinlich von Platon her, welcher nicht nur nach Metaph. I, 6. das Eins als Ursache des Guten und die Materie als Ursache des Bösen angab, sondern auch, einer von ARISTOXENOS ²⁾ nach Aristoteles mitgetheilten Notiz zufolge

- 1) TRENDELENBURG (Plat. de id. etc. S. 98. f.) hält diese Stelle für corrupt, und glaubt, es sey eine Negation vor, oder ein privatives Verbum nach μαθηματικῷ ausgefallen, wodurch der von Pseudo-Alexander angegebene Sinn gewonnen würde: τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ μαθηματικοῦ ἀπεωρήκασι καὶ ἀφείλον ἀπὸ τοῦ τοιούτου ἑνός τὸ ἀγαθόν. Es ist jedoch nicht abzusehen, wie die auf der Identificirung des idealen Eins mit dem Guten gegründeten Schwierigkeiten (welche in den Worten συμβαίνει γὰρ — μέτεχοντα angegeben werden) dadurch hätten vermieden werden sollen, dass das Eins nicht für das Princip der mathematischen Zahl erklärt wurde. Dagegen konnte man ihnen zu entgehen meinen, wenn man sagte, unter dem Eins, welches das Gute sey, werde gar nicht das Eins der Ideen, sondern nur das mathematische verstanden. Diess war dann freilich ein verzweifelter Ausweg, aber als solcher wird es auch von Aristoteles bezeichnet. Für die, welche das mathematische Eins für das Gute erklärten, passt auch die Ansicht am Besten, dass das ἄνυσον den Charakter des Bösen ausmache, denn die mathematische Einheit (die Einheit des mathematischen Werths) ist die Gleichheit.

- 2) Harmon. I. II. S. 30. ed. Meibom. Καθ' ἑνὲς Ἀριστοτέλης αἰεὶ δι

in seinen Vorträgen über das Gute dieses geradezu als das Eins bestimmte; jene Vermischung des reinen Eins, welches das Gute selbst ist, mit der mathematischen Einheit dagegen, und die Ansicht von der Materie als dem Bösen (von Platon wird wohl gesagt, daß er das Eins für das Gute, nicht aber, daß er das Viele für das Böse, sondern nur, daß er es für den Grund des Bösen gehalten habe) scheint am Besten auf Xenokrates zu passen, wie sie denn auch vollkommen mit der Verdrängung der Ideen durch die Zahlen, und mit der Lehre von einer bösen Weltseele zusammenstimmt, welche beide in den seiner Richtung angehörigen pseudoplatonischen Gesetzen zu Hause sind. Bei jener Definition des Guten als des Eins ührigens liefse es sich immer noch fragen, ob ihr Urheber in ihr das Wesen des Guten schon völlig erschöpft zu haben glaubte, oder ob er nicht vielleicht das Eins nur als Prädikat von dem konkreter gedachten Guten aussagte, und Aristoteles in seinem Streben nach logischer Bestimmtheit dieses einzige gegebene Prädikat als Definition auffasste. Das Erstere wäre durch Berufung auf Phileh. 25, D. ff. vgl. m. S. 65, A. und ähnliche Stellen noch nicht erwiesen, während durch die Art, wie Platon Rep. VI, 506, E. ff. von der Idee des Guten redet, wahrscheinlich gemacht wird, daß er sich dasselbe zwar allerdings als höchste Einheit, aber doch mit konkreterem Inhalt dachte, freilich aber den letztern so wenig, als den der andern Ideen, begrifflich zu bestimmen vermochte.

γέιτο, τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τὰγα-
 θοῦ ἀκρόασην παθεῖν· προεῖναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λή-
 ψεσθαι τι τῶν νομιζομένων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν — ὅτε δὲ φανείραν
 οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας,
 καὶ τὸ πέρας, ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἐν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαί-
 νετο αὐτοῖς. — Ich habe die angeführte Schrift nicht zur Hand,
 und gebe das Citat nach Koff (Rhein. Museum v. NIEBUHR
 u. BRANDIS III. B. S. 94. f.)

Eine Beurtheilung der Platonischen Ansicht über die Idee des Guten, besonders auch nach der formalen Seite ihrer Brauchbarkeit als oberstes Princip der Ethik, giebt Eth. Nic. I, 4. nebst den Parallelstellen ¹⁾. Aristoteles bemerkt hier: 1) da es nach Platon von den Dingen, in welchen das Vor und Nach ist, keine Ideen geben soll, so erscheint es als inconsequent, wenn er eine Idee des Guten annimmt; denn auch in den Gütern ist das Vor und Nach, da das an sich Gute dem beziehungsweise Guten immer vorangeht. 2) Da das Gute in allen Kategorien vorkommt, kann es nicht ein bestimmtes Gutes geben, welches für alle paßte, wie es ja auch von den verschiedenen Gütern verschiedene Wissenschaften giebt. 3) Man kann sich nicht denken, worin das der Idee des Guten und den Ideen überhaupt zugeschriebene Ansichseyn bestehen soll; die Ideen haben denselben Inhalt, wie die sinnlichen Dinge, und dafs diese vergänglich sind, jene ewig, macht keinen Unterschied ²⁾. 4) Will man unter dem an sich Guten nur die Idee des Guten verstehen, aber kein bestimmtes Gut, so ermangelt jene Idee der Wirklichkeit (*μέτατον ἔσται τὸ εἶδος*); ein bestimmtes Gute darunter zu verstehen, geht aber auch nicht, denn die konkreten Güter sind als solche wesentlich verschieden. 5) Jedenfalls aber hat die Idee des Guten keinen Werth für die Ethik; diese hat es nicht mit dem an sich Guten, sondern mit dem für den Menschen

1) M. Mor. I, 4. 1182, B. ff. Eth. Eud. I, 8.

2) Die Eudemische Ethik hat hier noch zwei weitere Einwürfe:

a) die Beweise dafür, dass das an sich Gute das Eins sey, bewegen sich in einem Zirkel (wenn nicht statt *ὁμολογουμένως οὐχ ὁμοι.* zu lesen ist, was für den Sinn passender schiene).

b) Das Eins soll das an sich Gute seyn, weil alle Zahlen darnach verlangen; den Zahlen kann aber, als etwas Leblosem, kein Verlangen zugeschrieben werde^a — ein Einwurf, welcher eben nicht Aristotelisch lautet; vergl. Metaph. XIV, 4. 1092, A, 2.

höchsten und praktisch ausführbaren Guten zu thun, und kann von der Kenntniß der Idee des Guten keine Beihülfe für ihre Zwecke erwarten. — Diese Kritik ist für die gegenwärtige Untersuchung sowohl mittelbar, als unmittelbar von Interesse. Jenes, sofern sie einen weiteren Beleg für den gänzlich verschiedenen Standpunkt des Platonischen und Aristotelischen Philosophirens giebt, dieses, weil durch sie bestätigt wird, daß die Idee des Guten in der Platonischen Philosophie ihrem Inhalte nach ganz so unbestimmt gelassen wurde, wie wir dies auch in der bekannten Stelle im sechsten Buche der Republik finden.

Doch dem, was hier über die Idee des Guten gesagt wird, gehen in den Platonischen Schriften selbst die im Philebus und im neunten Buche der Republik geführten Untersuchungen über das praktisch Gute und das Wesen der Glückseligkeit zur Seite. Auf diese bezieht sich ohne allen Zweifel Eth. Nic. X, 2. auch VII, 12 – 15. (M. Mor. II, 7.) die Kritik der Ansicht, daß die Lust kein Gut sey. Gegen dieselbe wird geltend gemacht: 1) daß Alles nach Lust strebt ¹⁾, ist ein sicherer Beweis davon, daß sie ein Gut ist. 2) Wenn geläugnet wird, daß die Lust darum ein Gut seyn müsse, weil das ihr Entgegenstehende, der Schmerz, ein Uebel ist ²⁾, so wird der nähere Inhalt dieses Gegensatzes nicht beachtet; die Lust ist Gegenstand des Begehrens, der Schmerz des Verabscheuens, ebendeshwegen jene ein Gut, dieser ein Uebel. 3) Was die Behauptung betrifft, daß alles Gute ein Begrenztes, die Lust aber, weil sie des Mehr und Minder fähig ist, ein Unbegrenztes

-
- 1) Nach I. VII, 12. 1152, B, 19. (M. Mor. II, 7. 1204, A, 36. 1205, B, 28.) wurde dieses von den Gegnern sogar als Beweis dafür gebraucht, dass die Lust kein Gut sey, weil sonst nicht auch das Schlechte und Unvernünftige darnach streben könnte.
 - 2) Phileb. 44, A. ff. Rep. IX, 583, C. — 585, A. Vgl. Eth. N. VII, 14. init.

sey ¹⁾, so müßte ebenso auch die Tugend, die Gesundheit u. dgl. für nichts Gutes erklärt werden; auch sie sind der Vermehrung und Verminderung fähig. 4) Daß die Lust als eine Bewegung und ein Entstehen nicht das Gute seyn könne ²⁾, ist zu bestreiten; die Lust ist keine Bewegung, denn eine solche wird zu einer bestimmten Bewegung nur allmählig durch das Fortschreiten von einem Punkt zum andern, die Lust aber ist das, was sie ist, in jedem Augenblick ³⁾, daher auch nicht, wie die Bewegung, einer grössern oder geringern Schuelligkeit fähig. Ebensowenig ist die Lust im Entstehen, denn jede Entstehung setzt eine bestimmte Materie voraus, und liefert ein bestimmtes Produkt, was beides bei der Lust fehlt; außerdem müßte bei jener Annahme mit jeder Lust eine Unlust eben so nothwendig verbunden seyn, wie mit jedem Entstehen ein Vergehen; aber auch dies ist nicht bei allen Arten der Lust der Fall, sondern nur bei einem Theile der sinnlichen, mit Rücksicht auf welche [von Platon ⁴⁾] der Schmerz als Leere und die Lust als Erfüllung definirt wird; aber auch hier ist die Lust nur im Gefolge der Erfüllung, nicht diese selbst, sonst müßte der Körper Lust empfinden ⁵⁾. 5) Werden die schändlichen Lüste angeführt, um zu beweisen, daß die Lust selbst kein Gut sey, so ist zu antworten: jene gewähren keine wahre Lust; oder: die Lust ist an sich wünschenswerth, aber nicht unter allen Bedingungen; oder: es sind verschiedene Arten der Lust zu unterscheiden, wie denn das, daß nicht alle Lust ein Gut ist, aus Vielem erhellt ⁶⁾. Und dasselbe gilt auch 6) gegen die Einwendung,

1) Phileb. 23, C. — 30, E.

2) Phileb. 31, B. — 32, B. S. 53, C. — 55, C. Rep. IX, 585, A. — 586, B.

3) Vgl. c. 3. 1174, A. B.

4) Phileb. 31, E. 42, C. Gorg. 492, D. 493, D. ff.

5) Vgl. Eth. N. VII, 13. 1152, B. f. M. Mor. S. 1204, B.

6) Vgl. L. VII, 14. 1153, B, 7. ff. Etwas anders ebdas. c. 13.

daß der Vernünftige die Lust fliehe, und nicht sie, sondern nur Schmerzlosigkeit anstrebe: es fragt sich nur, welche Lust er flieht; es giebt auch eine Lust des Vernünftigen ¹⁾.

Auch in dieser Kritik, selbst wenn sie sich nicht ausschließlich auf die angeführten Platonischen Schriften bezieht ²⁾, zeigt sich die Befangenheit, mit welcher Aristoteles so oft Ansichten seines Lehrers betrachtet. Denn so treffend auch die meisten seiner Einwendungen sind, und so sehr seine eigene Erklärung der Lust ³⁾ vor der Platonischen den Vorzug verdient, so werden doch die Aeußerungen Platon's im Ganzen hier schief aufgefaßt. Im *Philebus* und der *Republik* wird doch keineswegs geläugnet, daß die wahre Lust ein Gut sey, sondern nur, daß die Lust als solche das höchste Gut sey, wird bestritten, und die unreine und trügerische Lust von der wahren ausgeschieden, dieser selbst aber in der Reihe der Güter die ihr gebührende Stelle angewiesen. Wenn der Ausdruck dabei hie und da so lautet, als sollte die Lust überall nicht als ein Gut anerkannt werden, so ist theils unter dem Gut das an sich Gute, theils unter der Lust nur die Sinnenlust zu verstehen. So daß zwischen der richtig aufgefaßten Pla-

1153, A, 17. *Τὸ δ' εἶναι φανύλας, ὅτι νοσῶδη ἐνια ἡδία, τὸ αὐτὸ καὶ ὅτι ὑγνεῖν ἐνια φαῦλα πρὸς χρηματισμόν* — ἐμποδίζει δὲ οὔτε φρονήσει οὐδ' ἔξει οὐδεμίᾳ ἢ ἀφ' ἐκάστης ἡδονῆς, ἀλλ' αἱ ἀλλότριαι, ἐπεὶ αἱ ἀπο τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μανθάνειν.

1) *Eth. N. VII, 12. 13. 1152, B, 15. ff. 1153, A, 27. ff. Vgl. Phil. 33. 55, A. Rep. IX, 580, D. — 583, A.*

2) Dass sie namentlich auch gegen Speusipp gerichtet ist, erhellt aus *Eth. Nic. VII, 14. 1153, B, 4. ff. vgl. m. X, 2. 1173, A, 6. ff.*

3) *Τελευτῶ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴν οὐχ ὥς ἡ ἔξει ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὥς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, ὡς τοῖς ἀκατοῖς ἢ ὥρα.* A. a. O. c. 3. S. 1174. B, 31. Vergl. TRENDLENBURG zu Arist. *De an. S. 177 — 180.* ZELL zu *Eth. N. VII, 11. (12.) S. 301.*

tonischen und der Aristotelischen Ansicht höchstens nur der Unterschied übrig bleibt, daß Aristoteles die Lust für ein an sich Gutes anerkennt, Platon dieselbe unter das bloß beziehungsweise und um eines Andern willen Gute rechnet (Phileb. 53, C. ff.); eine Differenz, die freilich immer noch groß genug, und für die beiden Systeme bezeichnend ist, aber doch nicht so groß, als man nach der Aristotelischen Kritik erwarten sollte.

Von Aeußerungen über die Platonische Ethik im engeren Sinne ist zuerst eine Bemerkung anzuführen, welche dieselbe im Ganzen betrifft, M. Mor. I, 1. 1182, A, 23. ff. „Nach diesen [Pythagoras und Sokrates] theilte Platon die Seele richtig in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Theil, und legte jedem derselben die ihm zukommenden Tugenden bei. So weit nun ist seine Darstellung lobenswerth, das Weitere aber ist nicht mehr richtig. Er mischte nämlich die Lehre von der Tugend in die Untersuchung über das Gute. Diefs ist nicht richtig, denn diese beiden sind ungleichartig. Wenn er von dem Ansichseyenden und der Wahrheit redete, hätte er nicht von der Tugend sprechen sollen; dieses hat mit jenem nichts gemein“. Dieser Tadel besagt im Wesentlichen dasselbe, wie in den oben angeführten Stellen über die Idee des Guten die Unterscheidung des an sich Guten und dessen was für den Menschen erreichbar und ausführbar ist, und insofern ist auch der zweideutige Ursprung der Magna Moralia für die Sache selbst von keinem Belang.

Was von Einzelheiten der Platonischen Ethik erwähnt wird, dreht sich Alles, mit Ausnahme eines unbedeutenden Citats in der großen Moral ¹⁾, oder wenn sich sonst noch eine ähnliche heiläufige Bemerkung findet, um die Sokratisch-Platonische Ansicht, daß die Tugend ein Wissen sey. Dabei wird jedoch in der Regel nicht Platon,

1) I, 34. 1194, A, 6. ff. Vgl. Rep. II, 369, E. ff.

sondern Sokrates, als der erste Urheber dieser Lehre genannt, wiewohl sich das Angeführte beim Platonischen ebenso, wie beim Xenophontischen Sokrates findet. — Mit der im Protagoras (S. 353, C. — 357, E.) und in den Memorabilien (III, 9, 4—7.) vorgetragenen Behauptung, daß es unmöglich sey, das Gute wissend von seinen Begierden überwältigt zu werden, daß ebendaher die ἀκράτεια mit der ἀμαθία identisch sey, beschäftigt sich Eth. Nic. VII, 3—5. ¹⁾ Als der Grund dieser Ansicht wird ganz richtig angegeben, Sokrates habe es für unglaublich gehalten, daß die Seele, während die Wissenschaft in ihr ist, von einem andern Princip überwältigt werden sollte ²⁾, und er sey der Meinung gewesen, daß keiner wissentlich etwas Anderes thun werde, als das, was ihm das Beste sey ³⁾, und ebenso treffend wird auch das Schiefe in der Sokratischen Ansicht aufgezeigt. Aristoteles bemerkt nämlich, es sey zu unterscheiden zwischen dem Wissen als wirklicher Betrachtung und demselben als bloßem Besitz der Wahrheit ⁴⁾, ferner zwischen der Erkenntniß des Rechten im Allgemeinen und der Erkenntniß desselben in seiner Anwendung auf den besondern Fall, sey es nun, daß man nur die erstere Erkenntniß besitze, oder daß man zwar beide besitze, aber sich nur der ersteren wirklich bediene. Nur von der wirklichen und konkreten Erkenntniß könne es gelten, daß sie nicht von der Begierde überwältigt werden könne, eine bloß ruhende oder abstrakte Erkenntniß dagegen habe als solche keine praktische Energie, ebendaher keinen Einfluß aufs Handeln.

Die unmittelbare positive Folge von der Identificirung

1) M. Mor. II, 6. bis S. 1202, A, 19.

2) Protag. 352, A. — D.

3) Mem. III, 9, 4. Protag. 353, C. ff.

4) Δολοῖται τὰ ἔχοντα μὲν, μὴ θεωροῦντα δὲ, ἃ μὴ δεῖ πράττειν, τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα.

der Leidenschaftlichkeit mit der Unwissenheit ist die Lehre, daß alle Tugend ein Wissen sey, welche Sokrates in den Memorabilien III, 9, 1—7. IV, 6. (vgl. Xenoph. Symp. 2, 12.) und im Protagoras S. 348, C. ff. vorträgt. Am Auffallendsten erscheint diese Lehre, wenn nicht nur das Wesen der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit u. dgl. auf das Wissen zurückgeführt wird, sondern dasselbe auch hinsichtlich der Tapferkeit geschieht, die sonst rein als Sache des Muths und des Willens zu gelten pflegt, und wahrscheinlich aus diesem Grunde setzt der Protagoras dieselbe gerade mit besonderer Anwendung auf die Tapferkeit auseinander. In derselben Beziehung wird ihrer auch von Aristoteles ¹⁾ Erwähnung gethan, indem er zugleich den bei Xenophon (Mem. III, 9, 2. f. IV, 6, 10. f.) geltend gemachten Grund anführt, daß bei gefährlichen Unternehmungen immer die den meisten Muth zeigen, welche mit denselben am Besten umzugeben wissen. Dieses Grunds bedient sich Sokrates bei Platon (S. 349, E. ff.) zwar auch, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß er auf eine Einwendung des Protagoras sogleich aufgegeben, und dann die Behauptung, daß die Tapferkeit ein Wissen sey, auf rein dialektischem Wege bewiesen wird. Da übrigens Aristoteles den letztern Beweis nicht berührt, so scheint allerdings die Platonische Lehre hier nicht mit berücksichtigt zu werden.

Bloß aus einer (ächten oder unterschobenen) Platonischen Schrift dagegen wird Metaph. V, 29. 1025, A, 6. ff. die dem Platonischen und Xenophontischen Sokrates gleichfalls gemeinschaftliche Folgerung aus der eben besprochenen Lehre angeführt, daß es besser sey, absichtlich zu lügen, und überhaupt Böses zu thun, als unabsichtlich. Von dem Sinn dieser Behauptung und ihrem Zusammenhang mit

1) Eth. Nic. III, 11. 1116, B. 3. ff. M. Mor. I, 20. 1190, B., 28. ff., Eth. Eud. III, 1. 1229, A, 14. 1230, A, 6—16.

den Grundlehren der Sokratischen Ethik war schon oben aus Gelegenheit der Untersuchung über die Aechtheit des kleinern Hippias die Rede. Aristoteles bemerkt gegen dieses Gespräch mit Recht, der hier geführte Beweis beruhe auf einer unrichtigen Induktion, bei welcher das scheinbare und das wirkliche Verfehlen des Rechten verwechselt werden; auf den tieferen Zusammenhang jener Behauptung mit der Platonischen Philosophie, und darauf, daß auch das sittlich Unrechte, wenn es absichtlich gethan wird, nach Platon nur ein scheinbares seyn kann, nimmt er keine Rücksicht.

Gleichfalls in Verbindung mit der Lehre von der Tugend als einem Wissen steht bei Platon die Ansicht, daß die Tugend für alle Klassen von Menschen Eine und dieselbe sey. Sie ist dies als ein Wissen, denn das Wissen ist, wie die Wahrheit selbst, unter allen Verhältnissen das gleiche, während der ethische Charakter, als Sache der Angewöhnung, und als etwas unmittelbar auf bestimmte Zustände Bezügliches, nach Maafsgabe der verschiedenen natürlichen und anderweitigen Eigenthümlichkeiten ein verschiedener seyn muß. Daher tadelt es Aristoteles (Polit. I, 13. 1260, A, 20. ff.) von seinem Standpunkt aus, daß Sokrates geglaubt habe, die Tugend sey bei Männern und Weibern u. s. w. die gleiche, und lobt es ihm gegenüber an Gorgias, daß sich dieser einer blofs formalen allgemeinen Definition der Tugend enthalten, und dafür die einzelnen Tugenden ihrem Inhalt nach bestimmt habe. Nun findet sich eben jene Forderung, das bei allen Menschenklassen gleiche Wesen der Tugend aufzusuchen, und zwar gleichfalls im Gegensatz gegen die Schule des Gorgias, am Anfang des Menon, und da derselben in den Xenophontischen Schriften keine Erwähnung geschieht, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Aristoteles in der angeführten Stelle eben jenes Platonische Gespräch vor Augen hatte.

Die Erwähnung einer Stelle aus der Aristotelischen

Politik führt auf den dritten Punkt, mit welchem sich die Untersuchung über die ethische Philosophie noch zu beschäftigen hat, die Lehre vom Staate. Bereits angeführt (§. 1.) wurde von derselben, was Polit. II, 12. als das Eigenthümliche der Platonischen Verfassung bezeichnet wird, ferner die ebendas. c. 6. gegebene Vergleichung der Republik und der Gesetze, und die c. 12. ausgeführte Kritik der Platonischen Lehre vom Uebergehen der verschiedenen Verfassungen in einander. Minder bedeutend sind die Bemerkungen über Platon's Anforderungen an die natürliche Beschaffenheit der Krieger, und über seine Ansicht von den verschiedenen Tonarten, welche Polit. VII, 7. 1327, B, 3S. ff. und VIII, 7. 1342, B, 23. ff. gemacht werden, sowie die Polit. IV, 2. 1289, B. 5, ff. gegebene kurze Beurtheilung der im Politikus S. 302, E. ff. ausgesprochenen Ansichten, bei welchen aber diese nicht ganz richtig dargestellt sind. Es ist daher noch dessen zu erwähnen, was über die Platonische Konstruktion und Einrichtung des Staats gesagt wird.

Ueber die erstere (Rep. II, 369, B. — 376, D.) äussert sich Aristoteles Polit. IV, 4. 1291, A, 10. ff. Zweierlei wird hier gegen dieselbe eingewendet, erstens, dass in der Konstruktion des Staats nur von den unentbehrlichsten Bedürfnissen, übrigens auch von diesen nicht ganz gleichmässig, ausgegangen werde, als ob der Staat keinen höhern Zweck hätte (*ὡς τῶν ἀναγκαίων χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον*); sodann, dass der Krieger- und Herrscherstand erst aus Veranlassung der Berührung mit andern Staaten eingeführt werde, während doch eine richterliche und ausübende Gewalt dem Staat an sich so unentbehrlich sey, wie die Seele dem Leibe. Hiemit ist auch wirklich die schwache Seite der Platonischen Darstellung, diese genommen, wie sie sich selbst giebt, richtig bezeichnet; dass Aristoteles den tiefer im Ganzen des Platonischen Systems liegenden Grund für die Bildung seines Staats, und die im Verhältniss zum Ganzen blofs relative

Geltung jener äußerlichen Construction nicht beachtet hat, ist weder zu verwundern, noch auch, wenn man seinen Standpunkt berücksichtigt, zu tadeln.

Die Einrichtung des in der Republik geschilderten Staats wird Polit. II, 1—5. besprochen, wozu noch Kap. 6. Bemerkungen über das Eigenthümliche der in den Gesetzen vorgeschlagenen Verfassung kommen. Näher betrifft jene Kritik der Republik die Weiber- und Kinder- und die Gütergemeinschaft. Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: 1) der Grundsatz, von welchem die Platonischen Vorschläge ausgehen, daß möglichste Einheit für den Staat das Wünschenswertheste sey, ist unrichtig, der Staat ist seinem Begriff nach nicht eine Einheit schlechthin, sondern eine aus Vielen und specifisch Verschiedenen bestehende. 2) Aber auch jenen Grundsatz zugegeben, würde die Einheit auf dem von Platon vorgeschlagenen Wege nicht erreicht werden. Wenn er glaubt, daß Alle dasselbe Mein und Dein nennen, sey ein Zeichen der vollendeten Einheit, so liegt in dem Alle eine Amphibolie; Einheit wird nur dann erreicht, wenn der Besitz aller Einzelnen von Allen anerkannt, nicht, wenn dasselbe von Allen angesprochen wird; die wahre Gütergemeinschaft ist, daß das Privateigenthum freiwillig zum allgemeinen Gebrauch überlassen werde. 3) Das Interesse des Einzelnen für sein Eigenthum ist um so schwächer, je Mehrere dessen Besitz mit ihm theilen; so würde auch die Verwandtschaft Aller mit Allen die Verwandtenliebe, und mittelbar die Eintracht im ganzen Staate durch Zersplitterung aufheben. Dasselbe gilt von der Gemeinschaft des Besitzes. 4) Es ist unmöglich, die Einzelnen über ihre Verwandten durchaus im Dunkeln zu halten. 5) Die Unbekanntschaft der Einzelnen über ihre Verwandten müßte nothwendig viele Verbrechen gegen Verwandte herbeiführen. 6) Ueber einen höchst wichtigen Punkt, die Lebensart und Stellung der erwerbenden Klasse, giebt Platon keine Bestimmung. 7) Daß die Weiber

die Beschäftigung der Männer theilen können, wird durch die Analogie der Thiere, denen das häusliche Leben fehlt, nicht erwiesen. 8) Immer dieselben zu Herrschern zu machen, ist von Platon zwar consequent, aber gefährlich. 9) Dafs auf die Glückseligkeit der *φύλακες* keine Rücksicht zu nehmen sey [was übrigens Rep. IV, 419—421, C. offenbar nur provisorisch gesagt war] ist unrichtig; das Ganze ist nur dann glücklich, wenn es die Einzelnen alle oder grösstentheils sind.

Ueber die Verfassung der Gesetze wird bemerkt: 1) die Forderung eines Landes, das 5000 müßige Bürger mit ihren Familien ernähren soll, ist übertrieben; auch die Rücksichten, welche bei der Wahl des Landes beobachtet werden sollen, sind in den Gesetzen nicht genügend angegeben. 2) Es ist inconsequent, Gleichheit des Besitzes zu verlangen, ohne dabei eine Grenze festzusetzen, welche die Bürgerzahl nicht überschreiten darf. [Legg. V, 740, C. ff. geschieht dieses wirklich.] 3) Wodurch die Regierenden eine Bildung bekommen sollen, welche sie von den Uebrigen unterscheidet, wird nicht angegeben. 4) Die Unveränderlichkeit des Landbesitzes bei der Veränderlichkeit des beweglichen Vermögens ist inconsequent. 5) Die Bestimmung über die doppelten Wohnungen ist lästig. 6) Die angeblich beste Verfassung soll aus den zwei schlechtesten, der Demokratie und Monarchie, zusammengesetzt seyn; in der Ausführung freilich zeigt sich mehr Obligarchisches als Monarchisches darin. 7) Die Art der Wahlen für obrigkeitliche Stellen ist politisch gefährlich.

Das Einzelne dieser Kritik näher zu beleuchten, kann hier um so füglicher unterbleiben, je mehr dieselbe im Wesentlichen als richtig anerkannt werden muß; für die Kenntniß der Art, wie Platon von Aristoteles aufgefaßt wird, im Allgemeinen liefert auch sie einen Beitrag, indem sie ein weiteres Beispiel davon giebt, wie sehr dieser in seinem Urtheil durchaus auf logische Klarheit und konkrete

Bestimmtheit dringt; in dem Streben aber, auch fremde Vorstellungen in dieser Weise zur Anschauung zu bringen, doch nicht selten, selbst bei einer im Ganzen richtigen Auffassung derselben, wenigstens in Einzelheiten ihrer eigentlichen Bedeutung fremd bleibt.

§. 6.

In welchem Verhältniß steht die Aristotelische Darstellung der Platonischen Lehre zu der ursprünglichen Gestalt der letztern?

Versuchen wir es schließelich, früher Abgebrochenes wieder aufnehmend und zusammenfassend, nun die Frage über das Verhältniß der von Aristoteles als Platonisch überlieferten zu der in den Platonischen Schriften enthaltenen Lehre zur endlichen Entscheidung zu bringen, so ergeben sich als die hauptsächlichsten Differenzpunkte beider Darstellungen die schon oben besonders hervorgehobenen Lehren über das Verhältniß der Ideen zu der Materie, zu den sinnlichen Dingen, und zu den Zahlen, von welcher letztern die Bestimmung des Guten als des Eins nur eine Anwendung enthält. Diese drei Punkte selbst aber lassen sich ihrem Grunde nach auf den ersten reduciren; denn wenn die Elemente der Ideen und der sinnlichen Dinge die gleichen sind, so hören jene auf, das absolut Andere dieser zu seyn, und können sich von ihnen nur noch dadurch unterscheiden, daß sie das Wesen der sinnlichen Dinge unter der Form der Unveränderlichkeit darstellen, sie werden zu Formen der Erscheinungswelt, oder, nach antiker Anschauungsweise, zu Zahlen; sofern sie aber doch auch wieder von den sinnlichen Dingen getrennt seyn sollen, stehen sich beide mit gleicher Realität gegenüber, und können nur auf äußerliche Weise vereinigt werden. Es fragt sich nun, welche von beiden Darstellungen sich bei näherer Betrachtung als die ursprünglichere, und mit der bei-

den gemeinsamen Grundlage des Platonischen Systems mehr übereinstimmende ausweist. Zunächst könnte der Vortheil auf Seiten des Aristoteles zu liegen scheinen; denn wenn im Allgemeinen von zwei Darstellungen eines Systems diejenige den Vorzug verdient, in welcher die innere Einheit desselben am Meisten gewahrt wird, so scheint dieser Forderung in unserem Fall die Aristotelische mehr zu entsprechen, als die Platonische, sofern in dieser die sinnliche und die Ideenwelt, ohne daß ein ursprüngliches Band derselben oder eine Nothwendigkeit des Sinnlichen nachgewiesen wäre, auseinanderfallen, die Materie schlechtthin als das der Idee Entgegengesetzte, das $\muὴ ὄν$, bestimmt wird, bei Aristoteles dagegen das Sinnliche und das Ideale, als aus denselben Elementen gebildet, ursprünglich eins sind. Dieser scheinbare Vortheil jedoch müßte mit einem weit größern Nachtheil auf der andern Seite erkaufte werden. Wenn die Existenz des Sinnlichen bei Aristoteles mehr, als nach Platon's eigenen Erklärungen, begründet ist, so verliert dagegen die Unterscheidung des Sinnlichen und Idealen, überhaupt also die Annahme von Ideen, ihre Berechtigung. Aristoteles hat bei seiner Auffassung der Platonischen Lehre ganz Recht, die Ideen für $αἰσθητὰ ἀδια$ zu erklären, und ihnen vorzuwerfen, sie enthalten eine zwecklose Verdoppelung der zu erkennenden Gegenstände, sie seyen weder für das Entstehen noch für das Bestehen der Dinge von Nutzen. Denn wenn das Eins und das Unendliche gleichsehr Element des Sinnlichen und der Ideen sind, wodurch sollen sich diese noch von jenem unterscheiden, und welche Nöthigung liegt vor, über das der Erfahrung unmittelbar Gegebene hinausgehend eine jenseitige Welt anzunehmen, welche doch nur Wiederholung des Diesseits wäre? Diese Lücke im System aber ist weit gefährlicher, als der Mangel an einer Ableitung des Sinnlichen in den Platonischen Schriften. Denn hier ist doch wenigstens durch die Ausschließung alles Materiellen aus der Ideenwelt ein wesent-

licher Unterschied des Sinnlichen von den Ideen und ein Erklärungsgrund für den eigenthümlichen Charakter desselben gegeben. So, wie Aristoteles die Sache darstellt, dagegen ist nichts in den sinnlichen Dingen, wodurch sie sich von den Ideen unterscheiden könnten, denn die Materialität haben sie mit diesen gemein, daß aber die einen im Raume seyn sollen, die andern nicht, wird eben nur bittweise angenommen. Nun kann man es sich wohl erklären, wenn Platon, das Vorhandenseyn einer materiellen Welt anzuerkennen genöthigt, durch die abstrakte Fassung seiner Principien aber sie als etwas Positives gelten zu lassen verhindert, eine philosophische Construction des Materiellen unterließe, und ihm eben nur so viele Aufmerksamkeit schenkte, als nöthig war, um es von dem Gebiete des wahrhaft Seyenden auszuschließen, und dieses auch da, wo es mit der Materie in Verbindung tritt, von ihr auszuscheiden; nicht ebenso aber läßt es sich denken, daß er die Ideenwelt der sinnlichen gegenübergestellt haben sollte, wenn er sich doch den Grund und die Möglichkeit ihrer Unterscheidung durch die Anerkennung der Materie als eines auch für die Ideen wesentlichen und wirklichen Elements entzogen hatte. Die Angabe, Platon habe für die sinnlichen Dinge und für die Ideen die gleichen Elemente angenommen, liefse sich daher nur durch die weitere Voraussetzung rechtfertigen, daß er diese Elemente in den Ideen in einem wesentlich andern Verhältniß zu einander gedacht habe, als in den sinnlichen Dingen, und insofern ist es ganz consequent, wenn der neueste Vertheidiger eines esoterischen Platonismus ¹⁾ die Aristotelische Darstel-

1) Weisse an verschiedenen Orten; man vergl. besonders seine Anmm. zu Arist. Physik (S. 271—276. S. 313. S. 329. f. S. 403—405. S. 437—442. S. 445—448. S. 471—474.) und zu Arist. von der Seele (S. 123—143.). Ein Eingehen auf das Einzelne seiner Darstellung, was nicht ohne grosse Weitläufigkeit

lung der Platonischen Metaphysik durch die Vermuthung zu ergänzen sucht, Platon habe den Grund für das Entstehen der materiellen Welt in einem Abfall derselben aus dem idealen Gebiet gefunden, durch welchen das Verhältniß der Principien verkehrt, und das Princip der Einheit, in den Ideen das Herrschende und Umschließende, unter die Herrschaft des Unbegrenzten gekommen, und von ihm umschlossen worden sey. Aber freilich findet sich hievon auch nicht die leiseste Spur in dem richtig verstandenen Aristoteles; und doch wäre gerade dieses der Mittelpunkt der Platonischen Lehre, und diejenige Bestimmung derselben, durch welche auch die ganze Polemik des Stagiriten gegen die Ideen nothwendig eine ganz andere Richtung erhalten hätte, von der er somit, wenn sie ihm bekannt war, ohne die auffallendste Verdrehung der Platonischen Ansicht unmöglich schweigen konnte. Daher sieht sich auch WEISSE genöthigt, durch die Annahme, „daß keiner der Nachfolger Platon's, auch Aristoteles nicht, den Sinn dieser Lehre und ihre volle Bedeutung verstanden habe“ ¹⁾, seiner eigenen auf Aristoteles gegründeten Hypothese, so zu sagen, die Leiter unter den Beinen wegzunehmen. Denn wo in aller Welt sollen wir die Kunde von jenem Philosophen über die Entstehung des Sinnlichen hernehmen, wenn sich weder in den Platonischen Schriften eine sichere Spur davon findet, noch auch Aristoteles von ihm gewußt hat? Hat aber Platon keinen Versuch gemacht, die Verschiedenheit des Sinnlichen und Idealen auf diese Art aus einer in das ursprünglich gleiche Wesen beider gekommenen Störung zu erklären, so muß er ihr Wesen von Hause aus verschiedenen gesetzt haben, und die Darstellung der Platonischen

möglich wäre, möge der gegenwärtigen Untersuchung um so eher erlassen werden, als die Data für ihre Würdigung theils im Bisherigen, theils im Folgenden enthalten sind.

1) Zur Physik S. 448. vgl. S. 472. ff.

Schriften, welche das Eins und das Viele, die in Allem sind, von dem Selbigen, als dem charakteristischen Merkmal der Ideen, und dem Unendlichen, als dem der sinnlichen Dinge, unterscheidet, verdient den Vorzug vor dem Berichte des Aristoteles, demzufolge das Unendliche gleichsehr Element der Ideen wie der materiellen Welt ist.

Nur eine Folge der in der Aristotelischen Ansicht über die ersten Elemente sich aussprechenden wesentlichen Gleichstellung des Sinnlichen und Idealen ist, wie oben bemerkt, die bei Aristoteles gewöhnliche Nichtbeachtung des immanenten Verhältnisses, in welchem die sinnlichen Dinge zu den Ideen stehen; denn wenn beide gleiches Wesens sind, so können nicht jene, als das Minder Reale, in diesen, als dem Realeren, begriffen seyn, sondern sie müssen sich unabhängig und ausschließend gegen einander verhalten. Diese Bemerkung, in Verbindung mit dem §. 3. über die Platonische Ideenlehre Gesagten, reicht hin, um auch bei der zweiten der oben angeführten Differenzen Aristoteles eine Verkennung des wahren Sinns der Platonischen Lehre schuldzugeben. Schwieriger dagegen ist es, sich hinsichtlich des dritten Punkts, welcher das Verhältniß der Ideen zu den Zahlen betrifft, ein bestimmtes Urtheil zu bilden, da hier nicht ebenso, wie bei den früher betrachteten, genügend bestimmte Platonische Erklärungen zur Vergleichung vorliegen, und wir daher für die Erledigung dieser wichtigen Frage neben den Angaben des Aristoteles und zweideutigen Spuren in den Platonischen Schriften auf Folgerungen aus dem ganzen Geist und Zusammenhang des Platonischen Systems beschränkt sind. Aus diesen Prämissen Platon's wahre Ansicht über den fraglichen Punkt herauszufinden, und zugleich durch Nachweisung des auch den übrigen Eigenthümlichkeiten der Aristotelischen Darstellung zu Grunde Liegenden, und der Art, wie sich diese ganze Auffassung der Platonischen Philosophie gebildet hat, die gegenwärtige Untersuchung zu beschlies-

sen, ist die Aufgabe der nachstehenden Bemerkungen, welche aber freilich der Natur der Sache gemäß weniger auf volle Sicherheit, als auf bloße Wahrscheinlichkeit ihrer Resultate Anspruch machen können.

Es ist Platon's großes Verdienst, zuerst mit völliger Bestimmtheit die Welt des reinen Gedankens als das allein Wirkliche ausgesprochen zu haben. Sollte sie als solches begriffen werden, so mußte theils das vom Begriff Verlassene als ein Nichtiges, und das Ideale als ein frei von der Erscheinungswelt an und für sich Seyendes nachgewiesen, theils in dem Idealen selbst ein alles Wirkliche umfassender Inhalt aufgezeigt werden. Das Erstere nun hat Platon vollbracht, und zu dem Zweiten dadurch den Grund gelegt, daß er die Idee als eine in sich gegliederte Einheit und dem entsprechend die Verbindung des Eins und des Vielen als die wesentliche Form alles Seyenden erkannte. Aber eben weil er der Erste war, dem jenes große Bewusstseyn in seiner ganzen Bedeutung aufgieng, war es unmöglich, daß er dasselbe mit vollendeter logischer Besonnenheit zur Reife brachte, und das ganze Gebiet des Wirklichen aus dem reinen Gedanken erbaute. Seine Ideen sind daher noch ein Jenseitiges, ebendeshwegen durch die Materie, wenn diese gleich das rein Negative seyn soll, Beschränktes. Hieraus folgt, daß einerseits die Ideen, um einen bestimmten Inhalt zu haben, unmittelbar mit dem empirischen Stoff erfüllt werden, andererseits der empirische Inhalt der Erkenntniß durch die einfache Forderung der Abstraktion von seiner Beschränktheit eben so unmittelbar in das Reich der Ideen erhoben wird. Damit ist nun in Wahrheit über das Wesen der Ideen gar nichts Positives ausgesagt, sondern nur das Postulat aufgestellt, dieselben als das Wirkliche in allem Seyenden, und alles Seyende in seiner idealen Bedeutung zu erkennen, und mehreren Aeußerungen (namentlich Rep. VI, 506, D. ff. VII, 532, E. f.) zufolge dürfen wir annehmen, daß Platon selbst über die

Bedeutung des von ihm in die Ideen verlegten empirischen Inhalts sich in der Hauptsache klar war; aber ihnen einen rein begrifflichen zu geben war er durch die abstrakte Fassung der Ideen als eines Jenseitigen verhindert. Und wenn auch in der wiederholten und geflissentlichen Versicherung, daß es vom Kleinsten wie vom Größten, von dem, was Produkt der menschlichen Thätigkeit ist, von Verhältnißbegriffen, selbst solchen, die bloß der materiellen Welt anzugehören scheinen, wie der Begriff des Großen und Kleinen, ja von der Materie selbst Ideen gebe ¹⁾ — wenn hierin gerade durch diese unmittelbare Verknüpfung der Idee mit dem ihr Entgegengesetzten auf den Unterschied der sinnlichen und der idealen Materie u. s. w. hingedeutet wird, so ist doch auch dadurch für eine dialektische Ausbildung der Ideenlehre nichts Positives gewonnen. Um so lieber mußte Platon einen Ausweg ergreifen, welcher sich ihm sowohl in seinem eigenen System, als in der Zeitphilosophie darbot, um die Ideen mit den sinnlichen Dingen zu vermitteln, die Verknüpfung der Ideenlehre mit der Mathematik. Die mathematischen Gesetze, als die Logik des Raums und der Zeit, sind zugleich die ewigen Formen der sinnlichen Erscheinung, und die Begriffe oder Ideen in ihrer Beziehung auf die Erscheinungswelt; durch sie ließen sich daher die zwei Extreme des Idealen und Sinnlichen einander näher bringen, und eine solche Annäherung mußte minder gewaltsam erscheinen, als die unmittelbare Beziehung des empirischen Stoffs auf die Ideen. Indem so Platon in den mathematischen Gesetzen und der Zahl, als deren allgemein gültigem Ausdruck, den Vereinigungspunkt des Sinnlichen und Idealen erkannte, konnte er einestheils das unveränderliche Wesen alles Seyenden in den Zahlen auszusprechen glauben (οἱ γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αἰνὰ καὶ αἱ

1) Vergl. Parm. 130, B. — E. Rep. X, 596. ff. V, 479. Phaedo 74. f. S. 100, E. ff. Arist. de an. I, 2.

ἀρχαὶ ἐλέγοντο. Arist. de an. I, 2.) andererseits die Zahlen selbst für Ideen, und die höchste Idee für identisch mit der Urzahl, dem Eins, erklären. Aber ein eigenthümlicher Inhalt war für die Ideen hiemit so wenig, als durch ihre unmittelbare Beziehung auf das Sinnliche, gegeben; die Zahlen selbst sind daher nur Symbole der Ideen, bei denen von ihrem mathematischen Charakter abstrahirt werden muß, um ihre ideale Bedeutung zu finden. Auch hievon hatte Platon ein bestimmtes Bewußtseyn, zu dessen Ausdruck ihm die Unterscheidung von mathematischen und Idealzahlen dienen sollte; aber auch diese Einsicht war nicht hinreichend, um auf rein dialektischem Wege einen Inhalt für die Ideen zu gewinnen, und die Mannigfaltigkeit des Seyenden aus ihnen zu begreifen. So war nun allerdings die Nothwendigkeit, das Wirkliche in allem Erscheinenden als den wesentlichen Inhalt der Ideen aufzuzeigen, auf verschiedene Art im Allgemeinen ausgesprochen: in Beziehung auf die Ideen durch den Begriff derselben als einer das Mannigfaltige in sich befassenden Einheit; in Beziehung auf die Erscheinungswelt dadurch, daß es von allem Seyenden Ideen geben sollte; in Beziehung auf das Mathematische durch die Lehre von den Idealzahlen: aber so weit Platon jene Nothwendigkeit philosophisch erkannt hatte, war er eben nur bei ihrer Nachweisung im Allgemeinen stehen geblieben; wo er dagegen in's Einzelne einging, hatte er sich einer mehr oder minder inadäquaten und bloß symbolischen Darstellung bedienen müssen.

Denken wir uns nun diese verschiedenen Elemente von dem logischen, überall Bestimmtheit und äußerlich klaren Zusammenhang anstrebenden Verstande des Aristoteles verarbeitet, so erklärt sich, wie sich ihm eben nur eine solche Auffassung der Platonischen Lehre, wie die in seinen Schriften vorliegende, bilden konnte. Das, wovon dieselbe ausgieng, ist seinen eigenen Andeutungen und der Natur der Sache nach die Frage über die Causalität der

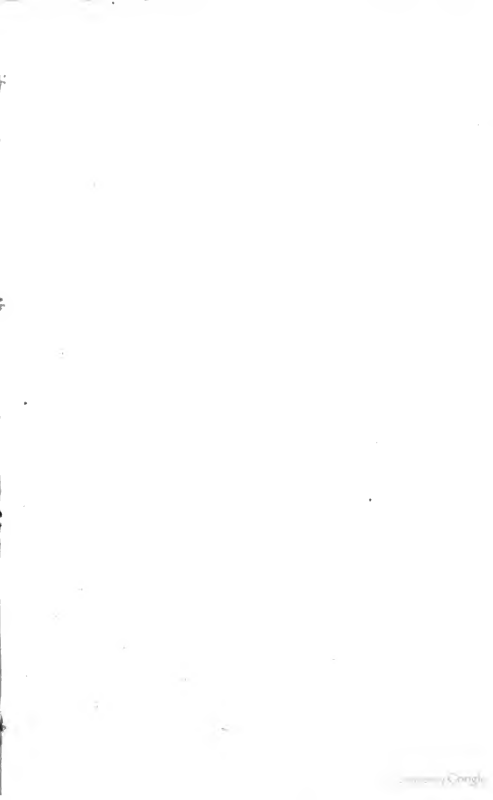
Ideen in Beziehung auf die Erscheinungswelt. Den Grund davon, daß jene Ursache dieser seyn sollen, konnte er nur in dem finden, worin beide übereinkommen ¹⁾, und dieß sind die in beiden gesetzten Elemente der Einheit und Vielheit. Nun ist aber in den sinnlichen Dingen und ebenso in der Zahl ²⁾ eine Vielheit, welche zugleich das Unendliche, oder die Zweiheit des Großen und Kleinen ist. Von diesem Element hatte Platon geredet, ohne sich über das Verhältniß desselben zu der Vielheit, welche auch in den Ideen ist, näher zu erklären; die Consequenz schien aber, besonders wenn Aristoteles sein Begriff der Materie dabei vorschwebte, zu fordern, daß es gleichfalls aus den Ideen, als den Ursachen alles Seyenden, abgeleitet werde; zugleich hatte auch Platon nicht nur Ideen des Räumlichen angenommen, sondern auch überhaupt die Ideen vielfach als den sinnlichen Dingen durchaus entsprechend dargestellt, und ebenso indem er dieselben als Zahlen aussprach, der Voraussetzung ihrer Wesensgleichheit mit den mathematischen Zahlen Raum gegeben: was konnte nun demjenigen, welcher die Platonischen Bestimmungen dogmatisch (nicht bloß symbolisch) auffasste, (was Aristoteles that — s. o.) und sie zugleich in logische Uebereinstimmung zu bringen suchte, näher liegen, als eine solche dadurch herbeizuführen, daß er die Vielheit, welche in allem Seyenden ist, dem Unendlichen gleichsetzte? Es ist gewiß kein Unrecht gegen Aristoteles, nach dem, was sich im Eingang dieser Abhandlung hinsichtlich der Art, wie er über Platon berichtet, gezeigt hat, ihm diese scheinbar so leichte und so wohl begründete Veränderung der ihm von Platon überlieferten Lehre zuzutragen; und wem es unwahrscheinlich seyn sollte, daß er diese vorgenommen hätte, während er selbst

1) Metaph. I, 6. Ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ᾗ ὅθι τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα.

2) Ebd. S. 987, B. 21. f. 33. f.

doch die der Platonischen Lehre dadurch gegebenen Blößen so scharf beleuchtet, der bedenke nur, theils, daß ihm ein ähnliches Verfahren in einzelnen Fällen auch im Bisherigen nachgewiesen wurde, theils, daß es eben in der Absicht, näher liegenden Schwierigkeiten auszuweichen, seine Entschuldigung findet. Jene Eine Veränderung aber einmal zugegeben, so hat man, dem oben Bemerkten zufolge, den Schlüssel, um alle bedeutendere Differenzen in den beiden Darstellungen der Platonischen Philosophie zu erklären. Auch die minder wesentlichen zu erörtern, liegt nicht im Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung, welche sich begnügt, wenn es ihr gelungen ist, die Aristotelische Auffassung der Platonischen Lehre in ihrem Verhältniß zu der ursprünglichen Gestalt der letztern im Ganzen richtig zu würdigen; sollte sie dazu beigetragen haben, das Gespenst eines esoterischen Platonismus zu verscheuchen, so würde dies nicht zu verachtender Gewinn seyn.





**RETURN
TO** 

CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

LOAN PERIOD 1

HOME USE

4

2

3

5

6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

1-month log-odds ratio of having a child aged 5-14 years

1-year loans may be recharged by bringing the books to the Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

DEC 9 1984

RECEIVED BY =

OCT 28 1984

CIRCULATION DEPT.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY

FORM NO. DD6, 60m, 1/83

BERKELEY, CA 94720



